فصلنامه علمی پژوهشی تحقیقات کلامی

۵

سال دوم، شماره پنجم، تابستان ۱۳۹۳

تحقیقات کلامی

بسم الله الرحمن الرحیم

فصلنامه تحقیقات کلامی شماره: ۵

نویسنده:

جمعی از پژوهشگران حوزه و دانشگاه

ناشر چاپی:

انجمن کلام اسلامی حوزه علمیه

ناشر دیجیتالی:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

فهرست

فصلنامه تحقیقات کلامی شماره: ۵

مشخصات فصلنامه

فصلنامه علمی – پژوهشی

انجمن کلام اسلامی حوزه علمیه

سال دوم، شماره پنجم، تابستان ۱۳۹۳

صاحب امتیاز: انجمن کلام اسلامی حوزه علمیه

صفحه آرا: معصومه نوروزی

ISSN: ۲۳۴۵-۳۷۸۸

نشانی: قم، بلوار امین، بلوار جمهوری اسلامی، کوچه ۲، فرعی اول سمت چپ،

ساختمان انجمن های علمی حوزه، انجمن کلام اسلامی حوزه علمیه

صندوق پستی: ۱۳۳-۳۷۱۶۵

تلفکس: ۳۲۹۲۸۵۴۶-۰۲۵

پیامک: ۳۰۰۰۷۲۲۷۰۰۷۷۰۵

سایت:/ www.tkalam.ir www.ikq.ir

پست الکترونیک: Info@tkalam.ir / Info@ikq.ir

قیمت: ۵۰۰۰۰ ریال

ص: ۱

رتبه علمی فصلنامه

ص: ۲

به استناد مصوبه ۵۸۵ مورخ ۲۴/۶/۱۳۸۷ شورای عالی حوزه های علمیه و باتوجه به ارزیابی کمیسیون نشریات علمی حوزه، شورای اعطای مجوزها و امتیازات علمی، در جلسه مورخ ۲۸/۳/۱۳۹۲ رتبه علمی – پژوهشی به

نشریه تحقیقات کلامی اعطا گردید.

به استناد ماده واحده مصوبه جلسه ۶۲۵ مورخ ۲۱/۳/۱۳۸۷ شورای عالی انقلاب فرهنگی، مصوبات شورای عالی حوزه علمیه قم در خصوص اعطای امتیاز علمی به مجلات علمی، تأسیس انجمن های علمی، قطب های علمی و واحدهای پژوهشی و همچنین امتیازات کرسی های نظریه پردازی، نقد و مناظره و آزاداندیشی در حوزه، دارای اعتبار رسمی بوده و موجد امتیازات

قانونی در دانشگاه ها و حوزه های علمیه می باشد.

ص: ۳

راهنمای نویسندگان

۱. موضوع مقاله باید در راستای اهداف فصلنامه و مرتبط با موضوعات علم کلام باشد؛

۲. مقاله نباید پیش تر در نشریات داخلی چاپ شده باشد و یا هم زمان برای استفاده به سایر مجلات علمی ارائه شده باشد؛

۳. در بیان محتوای مقاله، نکات علمی و ادبی زیر حتی المقدور رعایت شده باشد؛

الف) نکات علمی

۱) برخورداری از رویکرد تحقیقی- تحلیلی، ساختار منطقی و مطلوب، سطح علمی مناسب و فصل بندی صحیح مطالب؛

۲) بیان نظرات اساسی مطرح در مسأله، ذکر دیدگاه مخالفان، تجزیه و تحلیل و نقد صحیح و کامل آنها؛

۳) پاسخ گویی به پرسش ها و شبهات مطرح در مسأله؛ ۴) نوآوری در ساختار، محتوا یا روش ارائه؛

۵) تناسب روش و محتوا با عنوان مقاله و ارتباط منطقی بین مباحث؛

۶) برخورداری از رویکرد کلامی و دفاع از آموزه های اعتقادی اسلام؛

۷) استنادات معتبر و کافی؛ ۸) رعایت امانت در نقل قول از افراد.

ب) نکات ادبی

۱) رعایت قواعد دستوری، ادبی و نگارشی از قبیل: بیان مقدمه، ذکر چکیده فارسی (حداکثر ۱۵۰ کلمه)، کلید واژه (حداکثر ۷ واژه)، اصول نگارش پی نوشته ها، ذکر فهرست منابع؛

۲) پرهیز از اطناب و ایجاز بی مورد؛ ۳) سادگی و شیوایی در قلم؛

۴. تنظیم حجم مقاله بین ۱۵ تا ۲۰ صفحه (۴۵۰۰ تا ۶۰۰۰ کلمه)؛

۵. مقالات ترجمه شده، در صورت دارابودن نکات بدیع و تازه، با ذکر مشخصات منبع اصلی و مشخصات کامل نویسنده آن امکان چاپ خواهد داشت (ارسال متن اصلی به همراه ترجمه ضروری است)؛

۶. مآخذ باید به شیوه درج سند در متن (نام خانوادگی، سال انتشار، شماره مجلد: شماره صفحه) باشد و از ذکر اسناد در پاورقی خودداری شود، اما بیان توضیحات ضروری به تشخیص نویسنده در پاورقی مانعی ندارد؛

فهرست منابع در انتهای مقاله و به صورت زیر آورده شود:

۱) ارجاع به کتاب: نام خانوادگی، نام نویسنده (گان)، (تاریخ نشر)، نام کتاب (ایتالیک)، نام مترجم یا مصحح، ناشر؛

۲) ارجاع به مقاله: نام خانوادگی، نام نویسنده (گان)، (تاریخ نشر)، «عنوان مقاله»، نام مترجم، نام مجله (ایتالیک)، شماره، شماره صفحات؛

۳) ارجاع به سایت: نام خانوادگی، نام نویسنده (گان)، (تاریخ دسترسی)، «عنوان مقاله»، نشانی سایت.

۷. دریافت مقالات صرفاً از طریق سایت www.tkalam.ir انجام خواهد شد که پس از احراز شرایط مذکور، برای بررسی به هیأت تحریریه فصلنامه ارجاع می شود و در صورت تأیید نهایی مورد استفاده قرار خواهد گرفت. ضمناً مجله هیچ گونه تعهدی نسبت به بازگرداندن مقالات نخواهد داشت؛

۸. مجله در ویرایش مقالات یا تلخیص آنها به گونه ای که در محتوای علمی آنها دگرگونی ایجاد نشود، آزاد است؛

۹. مقاله باید با فرمت word و با فونت B Zar و اندازه قلم ۱۴ ارسال شود؛

۱۰. ارسال حکم کارگزینی هیأت علمی برای درج رتبه علمی نویسندگان، ضروری است؛

۱۱. نویسنده یا نویسندگان مقاله باید نشانی، تلفن همراه و پست الکترونیک خود را برای ارتباط بعدی به مجله اعلام نماید.

۱۲. درصورتی که مقاله بیش از یک نویسنده داشته باشد، همه آن ها می بایست مسئولیت مقاله را کتباً بپذیرند و به مجله اعلام کنند.

یادآوری:

۱- در مواردی که نویسنده ها چند نفر باشند بعد از نام اولین نویسنده و بعد از حرف عطف (وَ) سه نقطه(...) آورده شود.

۲- در درج تاریخ چاپ، فقط سال قمری مانند (۱۴۱۴ق) با (ق) ذکر شود و در میلادی و شمسی نیازی به درج حرف (م) و (ش) در کنار سال نیست.

ص: ۴

فهرست

ص: ۵

ص: ۶

کاربستِ عقل عملی در استنباط آموزه های کلامی با تکیه بر متون کلامی

اشاره

رضا برنجکار (۱)

مهدی نصرتیان اهور(۲)

تاریخ دریافت: ۱۳۹۲/۰۹/۲۵

تاریخ تأیید: ۱۳۹۳/۰۲/۰۵

چکیده

علم کلام از جمله علومی است که از هر دو منبعِ عقل و نقل، در استنباط آموزه های اعتقادی بهره می برد. عقل نیز در حوزه کلام، کارکردهای گوناگونی همچون کارکردِ نظری، عملی، استنباطی و دفاعی دارد. مقاله حاضر به بحث «کارکرد عملی» می پردازد. از جمله مهم ترین کارکردهای عقل عملی در حوزه کلام، اثبات حسن و قبح افعال است که با توجه به آن، مسائل گوناگونی از آن استخراج می شود. در این نوشتار، به نمونه هایی اشاره می شود که با قاعده حسن و قبح عقلی اثبات شده اند؛ هم چنین عقلِ عملی با تکیه بر قاعده لطف، دفع ضرر محتمل، وجوب شکر منعم و تعلیق الواجب علی الجائز، مسائل گوناگون کلامی را استخراج می کند.

واژگان کلیدی

عقل، عقلِ عملی، قاعده لطف، حسن و قبح عقلی.

۱- . استاد دانشگاه تهران.

۲- . پژوهشگر پژوهشگاه قرآن و حدیث (پژوهشکده کلام اهل بیت(ع)).

ص: ۷

مقدمه

کشف و استنباط گزاره های اعتقادی مانند سایر گزاره ها، در گرو توجه به منابع و روش های دست یابی به آن است. صحت و درستیِ هر استنباطی، به صحت و درستی منابع معرفت بخش و روش آن استنباط بستگی دارد. رخ دادن خطا در هر یک از منابع یا روش، موجب بروز اشتباه و پدید آمدن خلل در فرایند استنباط خواهد شد؛ به همین جهت، بحث از امکان معرفت بخش بودن منابع خاصّ استنباط کلامی و روش دست یابی به آن، امری گریزناپذیر است.

گزاره های به دست آمده در علم کلام، همگی از یک سنخ نیستند؛ برخی از آن ها جز از طریق عقل قابل وصول نیست، برخی دیگر فقط با توجه به منبع وحیانی قابل دست یابی اند و گونه ای دیگر از مسائل کلامی با هر دو منبع عقل و وحی قابل کشف و اثبات هستند؛ به عبارت دیگر، در استنباط مسائل کلامی، منبع و روش منحصر در عقل یا نقل نیست، بلکه به خصوصیت مسئله بستگی دارد. در برخی مسائل، مثل اصل اثبات خدا صرفاً عقل منبع استنباط است، زیرا حجیت نقل، متأخر از این اصل است و نمی توان با نقل به اثبات توحید پرداخت؛ برخی دیگر از مسائل، مثل جزئیات معاد در حیطه عقل نیست و چاره ای جز تمسک به نقل وجود ندارد؛ و برخی از مسائل کلامی، مثل اصل معاد را می توان هم از روش عقلی و هم از روش نقلی به دست آورد.

عقل عملی، یکی از کارکردهای عقل در حیطه استنباط مسائل گوناگون اعتقادی است. یکی از پرسش هایی که پیش روی این تحقیق وجود دارد، پرسش از جایگاه عقل عملی در استنباط کلامی است؛ عقل عملی به چه میزان از حجیت برخوردار است؟ هم چنین سؤال از روش های کاربست عقل عملی در استنباط مسائل مختلف کلامی، از جمله دغدغه های مهمّ این مقاله است؛ به راستی اگر حجیت عقل عملی را پذیرفتیم، با چه شیوه هایی می توانیم از آن استفاده کرده و به آموزه های اعتقادی دست پیدا کنیم؟ در کتب کلامی به چه میزان از این عقل عملی بهره برده شده است؟ چه مسائلی از علم کلام با تکیه بر عقل عملی استخراج شده اند؟ این مسائل، بیان گرِ پرسش های بنیادین در زمینه کارکرد عملیِ عقل در علم کلام است و سعی بر آن است تا با توجه به این پرسش ها، به چینش مباحث اقدام شود.

مفهوم شناسی

لغت پژوهان برای «عقل»، معانی گوناگونی همچون: ضدّ جهل (فراهیدی، ۱۳۸۳، ۱: ۱۵۹)، نهی و منع (ابن فارس، ۱۳۹۱ق، ۴: ۶۹؛ ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ۱۱: ۴۵۸)، دیه (جزری، ۱۳۶۷، ۳:

ص: ۸

۲۷۸؛ جوهری، ۱۴۰۷ق،۵: ۱۷۶۹)، لباس قرمز (جوهری، ۱۴۰۷ق،۵: ۱۷۶۹)، پناهگاه (جوهری، ۱۴۰۷ق،۵: ۱۷۶۹)، حفظ کردن (عسکری، ۱۴۱۲ق: ۳۶۶)، ضدّ حماقت (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ۱۱: ۴۵۸)، قوه مستعد برای پذیرش علم (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق: ۵۷۷) و علمِ برآمده از قوه پذیرنده آن (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق: ۵۷۷؛ زبیدی، ۱۴۱۴ق، ۱۵: ۵۰۴) ذکر کرده اند.

به نظر می رسد، همان گونه که ابن فارس و برخی لغت پژوهان دیگر بدان تصریح کرده اند، عقل به معنای منع و نهی است؛ قوه عقل نیز قوه ای است که از انجام کارهای ناپسند و گفتارِ نابجا منع می کند. لازمه چنین منعی این است که خوب و بد را بشناسد تا بتواند از انجام کار ناپسند جلوگیری کند، وگرنه بدون شناخت این امور، هیچ گونه منع به ترک کارِ زشت و امر به انجام کارِ خوب از عقل صادر نخواهد شد. پس می توان گفت، عقل به معنای منع است و به دلالت التزامی نیز بر شناخت و فهم دلالت دارد. با توجه به همین معنای لغوی می توان علتِ نام گذاری عقل به واژه «عقل» را کشف کرد، همان گونه که برخی نیز بدان تصریح کرده اند (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ۱۱: ۴۵۸)، زیرا انسان را از افتادن در مهلکه بازمی دارد و منع می کند.

برای عقل، معانی اصطلاحیِ گوناگونی نیز ذکر شده است (ر.ک: برنجکار، ۱۳۹۱: ۱۰۰ ۱۰۴)، ولی مقصود ما از عقل در این نوشتار که با برداشت از متون دینی هم سازگار است، عبارت است از: حقیقتِ نوری که با آن، نفسِ حقایق را ادراک می کند (برنجکار، ۱۳۹۱: ۹۹ ۱۰۰).

اقسام عقل

برای عقل به لحاظ های گوناگون، تقسیمات متعددی ذکر شده است؛ مثل تقسیم به لحاظ وجودشناختی، تقسیم به لحاظ معقول آن، تقسیم به لحاظ عرصه حضور و تقسیم به لحاظ کارکرد آن. در این مقاله، به جهت رعایت تناسب با محتوای نوشتار، تنها به تقسیم عقل از لحاظ کارکرد آن اشاره خواهد شد.

عقل دو گونه کارکرد دارد: کارکرد استقلالی و کارکرد آلی. مقصود از کارکرد استقلالیِ عقل آن است که عقل، منبع مستقل معرفت بشری تلقی شود و توان اعطای معرفت به بشر را داشته باشد. این کارکرد را می توان فعالیت برون منبعی عقل به شمار آورد. مقصود از کارکرد آلیِ عقل نیز این است که عقل به عنوان ابزاری در اختیار منبع دیگری همچون وحی قرار بگیرد. این کارکرد را می توان فعالیت درون منبعیِ عقل قلمداد کرد.

در کارکرد استقلالیِ عقل می توان به سه فعالیت اشاره کرد: کارکرد نظری، کارکرد عملی و کارکرد ابزاری. مقصود از کارکرد نظریِ عقل یا «عقل نظری» آن است که عقل به کشف حقایق

ص: ۹

نظری، واقعیت ها، هست ها و نیست ها، مثل: خداشناسی، انسان شناسی و جهان شناسی بپردازد (برنجکار، ۱۳۹۱: ۱۱۲). مقصود از کارکرد عملی عقل یا «عقل عملی» عبارت است از: ادراک بایدها و نبایدها؛ البته در حوزه علم کلام، مقصود همان درک حسن و قبح ذاتیِ افعال است (برنجکار، ۱۳۹۱: ۱۱۶). مقصود از «عقل ابزاری» همان چیزی است که انسان را به تدبیر و اصلاح امور زندگی و سامان بخشی به معاش دنیوی هدایت می کند (برنجکار، ۱۳۹۱: ۱۲۵).

در این که عقـل عملی، قوه ادراکی است یا قوه تحریک کننـده به سوی عمل، دیـدگاه های گوناگونی ارائه شـده است، ولی به نظر می رسد مطابق برداشت مورد تأییدِ روایات (ر.ک: کلینی، ۱۴۰۷ق، ۱: ۲۹)، عقل عملی ابزاری برای درک حسن و قبح افعال است؛ یعنی جنبه ادراکی دارد. به همین جهت، میان عقل نظری و عقل عملی، تفاوت ماهوی وجود نـدارد و فقط مـدرَکات آن ها متفاوت است؛ مـدرکاتِ عقـل نظری، اموری از جنس هسـتی و نیسـتی است و مـدرکاتِ عقـل عملی، اموری از جنس بایـد و نبایـد (ر.ک: برنجکار، ۱۳۹۱، ۱۲۲).

در کارکرد غیراسـتقلالیِ عقل نیز می توان به کارکرد اسـتنباطی و کارکرد دفاعی اشاره کرد. مقصود از کارکرد اسـتنباطیِ عقل این است که عقل در محدوده وحی به فهم منظور متکلم، فهم منطوق و مفهوم، فهم مقدمات و لوازم نص، مقایسه عام با خاص، مطلق و مقیـد و جمع بنـدی میان آن ها می پردازد. به طور خلاصه، مباحث الفاظ علم اصول فقه را می توان از جمله کارکردهای اسـتنباطیِ عقل به حساب آورد (برنجکار، ۱۳۹۱: ۱۲۹). مقصود از کـارکرد دفاعیِ عقل این است که عقل به دفاع از دین برمی خیزد. دفاع به معنـای عامّ کلمه، اقـداماتی است که متکلم پس از اسـتنباط آموزه های دینی و در مواجهه با مخاطب جهت زمینه سازی برای اعتقاد او به دین انجام می دهد. این مراحل عبارتند از: تبیین، تنظیم، اثبات، ردّ شبهات و ردّ مکاتب معارض (برنجکار، ۱۳۹۱: ۱۲۹).

حجیت عقل عملی

یکی از اختلافـات اساسـی میـان متکلمـان اسـلامی، بحث از حکم عقـل عملی است؛ آیـا عقل می توانـد درباره انجام دادن یا ترک کردن فعلی، حکم و درکی داشـته باشد یا این حکم پس از دریافت نظرِ دین صورت می گیرد و عقلِ مسـتقل از شـرع، هیچ حکم و ادراکی نخواهـد داشت؟ آیا دریافت عقلی، وابسـته به اطلاع و آگاهی از نظر شـرع است و یا قطع نظر از شـرع نیز می تواند خوبی یا بـدی امری را کشف کند و به آن دسـتور دهد؟ آیا پشـتوانه قواعدی همچون قاعده حسن و قبح (که عدلیه آن را حسن و قبح عقلی می دانند و اشاعره حسن و قبح شرعی)، دفع ضرر

ص: ۱۰

محتمل، وجوب شکر منعم، تکلیف مالایطاق و... حکم و ادراک عقلی است و یا نظر و حکم شرع؟ عدلیه (امامیه و معتزله) معتقدند، عقل است که به پشتیبانی از چنین قواعدی برمی خیزد، درحالی که اشاعره و اهل حدیث شرع را پشتوانه این امور معرفی می کنند (برنجکار، ۱۳۹۱: ۱۱۶).

عدلیه معتقد است، چگونه می توان حسن و قبح را شرعی دانست، در حالی که حجیت خودِ شرع وابسته به عقل و حکم عقل عملی است؟ زیرا مردم در غالب موارد، درستیِ گفتار پیامبران را با معجزه کشف می کنند و در صورتی که فرد مدعیِ نبوت بتواند معجزه ارائه دهد، مردم به گفتار وی ایمان می آورند و او را در مدعایش راست گو تلقی می کنند؛ در حالی که دلالت معجزه بر صدق گفتار پیامبران، وابسته به صفت حکمت الهی است؛ یعنی اگر برای خداوند، صفت حکمت الهی ثابت شد، این صفت اقتضا می کند که خداوند معجزه را به دستِ فرد دروغ گو ندهد تا مردم فریب وی را بخورند و گمراه شوند. پس اگر خداوند چنین معجزه ای را به فرد دروغ گو بدهد، عقل چنین عملی را قبح تلقی می کند. به همین جهت می گویند رابطه معجزه و صدق پیامبران، تلازم منطقی است (سبحانی، ۱۴۱۲ق، ۴: ۹۴ ۹۶).

از این اشکالی که به مبنای اشاعره وارد می شود، گاه به رخ دادن «دور» نام می برند. اندیشمندان معتقدند، لازمه پذیرش مبنای اشاعره در شرعی بودن حسن و قبح، تن دادن به دور است. اشاعره خود به این اشکال متوجه بوده و خواسته اند با فرق گذاری میان مقام ثبوت و اثبات، اشکال مذکور را دفع کنند.

آن ها معتقدند در مقام ثبوت، ارسالِ رسول متوقف بر آن است که خدایی وجود داشته باشد که عالم، قادر و مختار باشد و روی گردان از افعال قبیح و انجام دهنده افعال خوب و حسن. چنین خدایی وقتی اراده کند بندگانش را هدایت کند، دست به ارسال رسل می زند؛ پس ارسال پیامبران برای بندگان، متوقف بر مبحث توحید و عدل است. اما در مقام اثبات و علم لازم نیست چنین چینشی لحاظ شود، بلکه نبی می تواند با آوردن معجزه، به اثاره عقول مردم

دست بزند و عقول جامعه را در برابر خود خاضع ساخته و مطیع اوامر خود کند؛ سپس به

مردم بگوید: خداوند یکی است، و مردم نیز از وی بپذیرند و یا دستور بدهد در باب خداشناسی، نظر و استدلال را به کار بگیرید یا حسن و قبح را برای آنها تبیین کند و امور قبیح و حسن را برای آنها برشمارد (ابن الوزیر، ۱۳۱۸ق: ۱۱۵). این همان روشی است که اشاعره از آن سود

جسته اند.

ص: ۱۱

پرسش اصلی در برابر پاسخ مذکور این است که: عقول سلیم و عقل فطری به چه دلیل در مقابل مدعیِ نبوت، که معجزه هم آورده، خاضع شده است؟ آیا این خضوعِ آن ها، ناشی

از حکم عقل در مسئله حسن و قبح نیست؟ بدون عقلی بودن حسن و قبح، این خضوع حاصل نمی شود.

قوائد عقل عملی در علم کلام

اشاره

پس از اشاره به حجیت عقل عملی، پرداختن به پاسخِ پرسش اصلیِ این تحقیق، ضرورت دارد. به راستی عقل عملی در استنباط آموزه های کلامی، از چه شیوه ها و روش هایی پیروی می کند؟ عقل عملی در قالب چه قواعدی به این امر مدد می رساند؟ اگر این شیوه ها و قواعد به کار بسته نشود، چه خلأهایی در علم کلام رخ می دهد؟ در تحقیق حاضر، سعی بر ارائه پاسخ با رویکرد جزئی نمونی به مخاطب است تا در سایه این نمونه های ارائه شده، هم سوئی و هم دلیِ مخاطب با نویسنده ایجاد شود و بتوان در فهم نقش و کارکرد عقل عملی در علم کلام، به نقطه مشترکی دست یافت.

۱.قاعده حسن و قبح

اشاره

چنان که گذشت، یکی از نکات اختلاف برانگیز در علم کلام، عقلی یا شرعی بودن حسن و قبح است؛ آیا عقل بشری می تواند خوبی یا بدی افعال را درک کند، یا باید این خوبی و بدی را از امر و نهی الهی کشف نمود؟ امامیه و معتزله معتقدند، عقل این توان را دارد که بدون مددگیری از امر و نهی شارع و قطع نظر از فاعلِ فعل، خوبی یا بدی افعال را درک کند. با این رویکرد، مسائل گوناگونی در علم کلام اثبات می شود که در ادامه به برخی از این نمونه ها اشاره خواهد شد.

۱-۱ قاعده حسن و قبح

یکی از پرسش هایی که برای افراد جست وجوگر در علم کلام رخ می دهد، سؤال از چراییِ ثواب و عقاب بر افعال خوب و بد است؛ به چه دلیل وقتی انسان کار خوبی انجام می دهد، به آن ثواب داده می شود و اگر فعل بدی را مرتکب شد، به آن عقاب تعلق می گیرد؟ پاسخِ این سؤال نیز با تکیه بر قاعده حسن و قبح عقلی روشن می شود. وقتی حسن و خوبیِ عملی برای عقل روشن شد، به طور بدیهی وجوب مدح بر آن عمل را درک می کند و انجام دهنده آن را مستحق مدح می داند و برعکس؛ وقتی بدی و زشتیِ عملی را درک می کند، به طور بدیهی استحقاق مذمت برای فاعل آن را درک می کند (شیخ مفید، ۱۴۱۳ق(الف): ۵۱).

ص: ۱۲

۲-۱ ثواب و عقاب

متکلمـان اسـلامی جملگی معتقدنـد، بر خداونـد تعالی واجب است حقّ مظلوم را از ظالم بگیرد و در مقابلِ ظلمی که ظالم به مظلوم کرده است، برخی از منفعت هـای ظـالم را به مظلوم بدهـد. متکلمـان در عین این وحـدت نظر، در ملاک حکم مـذکور با یکـدیگر اختلاـف دیـدگاه دارنـد؛ برخی ملاـک آن را شـرعی می داننـد و عـده ای نیز آن را شـرعی و عقلی قلمـداد کرده انـد. آن دسـته از اندیشـمندانی که ملاک را شـرعی و عقلی قلمـداد می کنند، به حسن و قبح عقلی متمسک شده و دست به اثبات این حکم زده اند. آن ها معتقدنـد، عقل حکم می کنـد اگر خداونـد انتصاف نکند و حقّ مظلوم را از ظالم نگیرد، حق مظلوم را ضایع کرده است، زیرا این خداونـد است که به ظالم، قدرت و تمکن داده است و در عین این که می توانست با اعمال قدرت خود، راه ظلمِ ظالم را بگیرد، چنین کـاری نکرده است؛ پس اگر حقّ مظلـوم را از ظـالم نگیرد، حقّ مظلوم را ضـایع کرده و چنین امری قبیـح است و خداونـد نیز مرتکب قبیح نمی شود (حلی، ۱۴۱۳ق: ۱۳۱ ۱۳۲).

دربـاره ظلم هـایی که به حیوانـات از سـوی حیوانـات دیگر صورت می گیرد، مشـابه همین بحث مطرح می شود. شـیخ مفیـد معتقد است، مطابق جودِ خداونـد بر وی واجب است به درد و رنـج های حیوانات در دنیا عوض دهـد، زیرا خداونـد حیوانات را برای بهره منـدی از سود خلق کرده است و اگر در مقابل درد و رنج، سود و بهره ای گیرشان نیاید، انگار آن ها برای زیان دیدن خلق شده اند و خداونـد از چنین کـاری منزه و پیراسـته است، زیرا چنین کاری تنها از فرد ظالم و سـفیه سـر می زنـد، نه از خداونـد عالم، کریم و حکیم (شیخ مفید، ۱۴۱۳ق(ب): ۱۱۰).

۳-۱ وجوب معرفت الله

در وجوب عقلی یـا شـرعیِ معرفت الله، میـان عـدلیه و اشاعره اختلاف است. اشاعره معتقدنـد، شـرع حکم می کنـد به لزوم شـناخت خداوند، ولی عدلیه معتقد است این لزوم از ناحیه ادراک عقلی است و اگر عقل در این جهت نتواند حکم و ادراک مسـتقلی داشـته باشد، شـرع نیز نمی تواند به چنین فعلی دسـتور دهد، زیرا شـرع زمانی اسـتوار می گردد که عقل وجود خدا و برخی از صفات وی، مثـل: علم، قـدرت، اختیـار و حکمت را ثـابت کنـد و به تبع آن، نبوّت فرد مـدعیِ نبوت را نیز تثبیت نمایـد؛ پس از آن می توان به دسـتورات شـرع گردن نهاد و تابع آن شد، ولی تا پیش از اثبات این مراحل، خود شرع نیز استقرار و ثباتی ندارد تا چه رسد بخواهد انسان را به امری تحریک کند.

عدلیه معتقد است، شـناختِ خداوند امری نیکو و سـتوده است، زیرا در سایه آن، بندگان به شـکر منعم نایل می شوند، و هیچ شکی هم میان عقلا در نیکو بودن شکر منعم نیست. هم چنین

ص: ۱۳

با ترک شناخت خداوند احتمال دارد بندگان به ضرر و زیان مبتلا شوند، زیرا ممکن است در سایه نشناختن خداوند، به اموری دست بزنند که آخرت و عاقبت خود را تباه کنند. هیچ عاقلی در قبیح و زشت بودن چنین فعلی، تردیدی به خود راه نمی دهد؛ به همین جهت است که معرفت الله، ضروری و لازم تلقی می شود (سبحانی، ۱۴۱۲ق، ۱: ۲۵۷).

۱-۴ پیراستگی فعل خدا از بیهودگی و عبث

اشاعره معتقدند، افعال خداوند نمی تواند غایت مند باشد، زیرا غایت داشتن افعال الهی به منزله وجود نقص در ذات الهی است و اگر افعال خداوند در پی تحصیل آن غایات باشد، استکمال در ذات خداوند رخ می دهد. در نقطه مقابل آن ها، متکلمان عدلیه قرار گرفته و می گویند: باید میان دو نوع غایت فرق نهاد؛ غایتی که به فاعل برمی گردد و غایتی که بر خود فعل مترتب است. قطعاً در افعال الهی نمی توان چنین تصور کرد که غایت و نفع به خداوند برسد، زیرا نشانه نقص در ذات خداوند است، ولی اگر فعل خداوند از هر گونه غایت و هدفی هم عاری باشد، لغویت و عبث پیش می آید و انجام دادن فعل لغو و عبث از حکیم قبیح است؛ به همین جهت، باید افعال الهی را دارای غایت و هدف دانست. همان گونه که ملاحظه می شود، اثبات غایت مندیِ فعل الهی در سایه تمسک به قاعده حسن و قبح صورت می گیرد (سبحانی، ۱۴۱۲ق، ۱: ۲۵۷ ۲۵۸ و ۲۶۴ ۲۶۵).

متکلمان اسلامی با توجه به همین کبرای لزومِ پیراستگی فعل الهی از لغویت است که می گویند عقل درک می کند که بر خداوند، مکلف کردن بندگان لازم و ضروری است، زیرا عقل درک می کند که خداوند باید بندگان را به هدف نهاییِ خلقتشان برساند و چنین امری زمانی به وقوع می پیوندد که آن ها را به امورِ رساننده به کمال، مکلف سازد و از امور بازدارنده از کمال نیز منع کند (سبحانی، ۱۴۱۲ق، ۱: ۲۵۸).

با توجه به همین کبرای کلی است که متکلمان معتقدند، عقل حکم می کند که برای مکلف کردن بندگان علاوه بر عقل، به انبیا و رسولان الهی نیاز است، زیرا عقل به تنهایی برای دریافت و درک تکالیف کافی نیست و چاره ای از ارتباط وحیانی نیست (سبحانی، ۱۴۱۲ ق، ۱: ۲۵۸).

۱-۵ تامل در براهین مدعیان نبوت

در هر دوره و زمانه ای، برخی ادعای ارتباط به خداوند و گاه نیز ادعای نبوت از جانب خدا را مطرح می کنند. در میان این مدعیان، برخی از آن ها واقعاً از جانب خداوند برای هدایت بشر فرستاده شده اند و برخی نیز ادعای دروغین دارند و هیچ ارتباطی میان آن ها و خداوند وجود ندارد. اگر انسان بخواهد سخن هیچ یک را نپذیرد، قطعاً به گمراهی رفته و از پذیرش حق در

ص: ۱۴

موارد واقعیِ ارتباط با خداوند سر باز زده است و خود، ضرر و خسران بزرگی تلقی می شود. اگر هم بخواهد همه را بپذیرد، در این صورت نیز به گمراهی مبتلاـ شـده و به دسـتورات برخی مـدعیان دروغین نبوت گرفتـار شـده است؛ به همین جهت، عقل درک می کنـد که بر انسـان لاـزم است به براهین و ادله مـدعیان نبوت توجه کنـد تا بتوانـد راست گو را از دروغ گو تشـخیص دهـد. اگر این حکم عقلی در کـار نبـود، هیـچ گـاه وجوب نظر در ادله مـدعیان نبوت لزوم و ضـرورت نمی یـافت، زیرا شـرع پس از اثبـات نبوتِ شخص نـبی، حجیت می یابـد و اثرگـذار است و تـا پیش از اثبـات نبـوت نمی توانـد حکمی را دربـاره بشـر الزامی کنـد (سـبحانی، ۱۴۱۲ق، ۱: ۲۵۸).

۶-۱ تکلیف مالا یطاق

یکی از مسائـل مهمّ علم کلام که می توان عنوان قاعـده را نیز بـدان اختصاص داد، تکلیف بما لایطاق است. این بحث در دو آمر و مولا باید به صورت جداگانه بحث شود: الف) زمانی که مولا و امر کننده انسان است؛ ب) مولا و امرکننده خداوند متعال است.

مورد «الف» از جمله کارکردهـای عقـل عملی نیست، بلکه به کـارکرد عقـل نظری برمی گردد، زیرا زمـانی که آمر و مولاـ می داند مکلـف قـدرت بر تکلیف نـدارد، در درون وی اراده جـدی به امر و نهی شـکل نمی گیرد و به همین جهت است که تکلیف از وی صادر نمی شود؛ به همین جهت می گویند: تکلیف ما لایطاق در امر و نهی بشری، به استحاله تکلیف برمی گردد.

ولی مـورد «ب» از جمله مصـادیقِ عقـل عملی است، زیرا تکلیف بمـا لایطـاق، ظلم و قبیـح است و بـا صـفت حکمت الهی سازگـار نیست؛ محال است خداونـدِ حکیم، بنـده را مکلف به امری سازد که قدرت بر آن ندارد. در محال بودن این تکلیف، فرقی نمی کند که تکلیف ذاتـاً ممکن باشـد، ولی به جهتی از جهات از قـدرت مکلف خاص بیرون باشـد و یا تکلیف ذاتاً ممکن نباشـد؛ به عبارت دیگر، چه تکلیف مـا لایطاق به تکلیف محال برگردد و چه برنگردد، خود محال است و قابل پـذیرش نیست (سـبحانی، ۱۴۱۲ق، ۱: ۳۰۱ ۳۰۲).

در تفـاوت میـان این دو مورد (که یکی از جمله کـارکرد عقل نظری به حساب آمـد و دیگری کارکرد عقل علمی) می توان گفت: در صورت اول، عقـل درک می کنـد که مولا و امرکننـده بشـری با احتساب عـدم قـدرت، مکلف اراده جـدی نـدارد، پس تکلیف نکرده اسـت؛ بـه عبـارت دیگر در این بخش، سـخن از آن است که عقـل عـدم حکم و تکلیـف مولاـ را ادراک می کنـد. این چنین ادراکی از جمله کارکردهـای عقـل نظری است، چون به هست و نیست هـا نـاظر است؛ ولی در قسم دوم، عقـل به قبـح و ظلم بودن چنین تکلیفی از جانب مولای حکیم حکم می کند که از جمله کارکردهای عقل عملی است. البته قابل انکار نیست که ممکن است علاوه بر این حکمِ عقل

ص: ۱۵

عملی، حکم عقل نظری هم وجود داشته باشد و بگوید حال که چنین تکلیفی قبیح است، پس خداوند چنین تکلیفی ندارد.

۱-۷ عقاب بلا بیان

از جمله مسائلی که در علم کلام با رویکرد عقل عملی ثابت می شود، قبح عقاب بلا بیان است. عقل حکم و درک می کند اگر مولا تکلیفی را به بندگان اعلام نکرده باشد و با وجود این، بخواهد آن ها را به جرم مخالفت از دستورات خود عقاب کند، در این صورت مرتکب ظلم به آن ها شده است، و ظلم نیز با حکمت خداوند سازگار نیست (سبحانی، ۱۴۱۲ق، ۱: ۲۶۰).

۱-۸ رابطه معجزه با نبوت

یکی از مسائل علم کلام، بحث بر کیفیت دلالت معجزه بر صدق نبوت است؛ آیا دلالت معجزه بر صدق و راستیِ گفتار پیامبران، دلیلی برهانی است و یا دلیلی اقناعی است؟ برخی معتقدند، هیچ ارتباط منطقی میان معجزه و دلالت بر راستی گفتار پیامبران نیست، بلکه پیامبران با نشان دادن معجزه، مردم را در مقابل ادعای خود خاضع می کنند. این طبیعتِ بشری است که با دیدن امر خارق العاده، در مقابل آورنده آن خضوع می کند و به سخنانش گوش می دهد، بدون این که هیچ ارتباط منطقی میان معجزه و صدقِ پیامبران وجود داشته باشد؛ در مقابل، بسیاری از اندیشمندان اسلامی با تکیه بر عقل و با توجه به چند مقدمه معتقدند، میان معجزه و صدق گفتار پیامبران، ارتباط و تلازم منطقی وجود دارد.

این که رابطه میان معجزه و راستیِ گفتار پیامبران به چه نحوی است، از جمله مسائل عقل نظری است، زیرا کشف رابطه میان دو امر، از جمله مسائل عقل نظری است و هیچ باید و نبایدی در کار نیست، ولی این استنباط و کشف با توجه به یک مقدمه عقل عملی صورت گرفته است. عقل درک می کند که خداوند نباید بر فردِ دروغ گو قدرت بر انجام کار خارق العاده را بدهد، زیرا خداوند حکیم است و کار خلاف حکمت نیز انجام نمی دهد. حکمتش اقتضا می کند، بندگانش را به سوی کمال هدایت و راهنمایی کند و اگر خداوند به فرد دروغ گو قدرت بر انجام کارهای خارق العاده را بدهد، در واقع سبب شده است مردم به گمراهی بیفتند و از هدایت دور شوند که با حکمت الهی نیز سازگار نیست. بنابراین، دلالت منطقیِ معجزه بر صدق و راستیِ گفتار پیامبران برهانی است، نه اقناعی (سبحانی، ۱۴۱۲ق، ۳: ۹۴ ۹۶).

۱-۹ عصمت پیامبران

عصمت پیامبران نیز از جمله مسائلی است که با توجه به قاعده حسن و قبح عقلی قابل استنباط است. مردم زمانی به سخنان مدعیِ نبوت گوش می دهند که در حقّ وی، دروغ و

ص: ۱۶

ارتکاب معصیت را جایز ندانند، ولی اگر از وی دروغ گویی و یا ارتکاب گناهان مختلف را مشاهده کنند، به هیچ وجه به سخنان و اوامر و نواهی او گوش نخواهند داد و در نتیجه، به صلاح و رستگاری نیز نخواهند رسید. پس به کمال رسیدن و رستگار شدن بندگان در گرو آن است که خداوند فردی را به پیامبری برگزینند که هیچ گونه احتمال دروغ گویی و یا معصیت در حقّ وی ممکن نباشد؛ به همین دلیل، عصمت پیامبران یکی از مسائلی است که امامیه بر آن تأکید فراوان دارد، زیرا با معصوم نبودن فردِ نبی، هدف از بعث و ارسال رسولان نقض خواهد شد؛ امری که از خداوند حکیم هیچ گاه صادر نخواهد شد (سبحانی، ۱۴۱۲ق، ۳: ۱۶۷ ۱۷۱).

۱-۱۰ عذاب اطفال

حشویه معتقدند خداوند، فرزندان مشرکان و کافران را عذاب می کند و اشاعره نیز چنین امری را جایز می دانند، ولی عدلیه برخلاف آن ها معتقدند، خداوند غیرمکلفان را عذاب نمی کند؛ اطفال نیز مکلف نیستند، پس عذاب نخواهند داشت. عدلیه برای این اعتقاد خود، از حکم و ادراک عقل عملی کمک می گیرد. عقل عملی حکم می کند که چنین عذاب کردنی قبیح است؛ فعل قبیح نیز از خداوند متعال سر نمی زند (حلی، ۱۴۱۳ق: ۹۴).

۲. قائده دفع ضرر محتمل

اشاره

یکی از قواعدی که برخی مسائل بنیادین و پایه ایِ علم کلام، با توجه به آن کشف و استنباط شده، قاعده دفع ضرر محتمل است. مطابق این قاعده، عقل عملی حکم می کند که بر انسان لازم است ضرر احتمالی را مرتفع سازد و به گونه ای رفتار کند که متضرر نشود. این قاعده یکی از ارکان اثبات توحید است، به گونه ای که اگر کسی به این قاعده و حکم عقل اعتنا نکند و دست به انکار آن بزند، نمی تواند شریعت را اثبات کند و حتی نظام اعتقادی شکل نخواهد گرفت. در ادامه، به دو نمونه از کاربرد این قاعده در علم کلام اشاره می شود.

۱-۲ وجوب معرفت الله

در جوامع بشری، افراد فراوانی یافت می شوند که ادعای اصلاح جامعه و اخلاقی کردن فضای زندگی بشری را دارند و بشریت را به سوی اعتقاد به خدا و صفات کمالیه وی و برخی تکالیف دینی دعوت می کنند و به مردم می گویند: زندگیِ انسان با مرگ تمام نمی شود، بلکه مرگ پُلی است برای زندگی دیگرِ انسان؛ به گونه ای که اگر فردی، اعمال خوب و صالح را به جا آورد، پاداش عظیمی به وی داده می شود و اگر اعمال ناشایست را انجام دهد، عذاب خواهد شد.

در طول تاریخ بشریت، مردانِ بسیاری ظهور کرده و ادعای اصلاح جامعه و ارتباط داشتن با خدا را مطرح کرده اند؛ انسان هایی که نه تنها متهم به دروغ گویی نبودند، بلکه نشانه های راستی

ص: ۱۷

و درستی نیز از گفتار و رفتار و سبک زندگی شان معلوم و مشهود است. عقل بشری با تجزیه و تحلیل چنین وضعیتی، به لزوم بحث و بررسیِ گفتار این افراد وامی دارد تا مبادا ضرر احتمالی متوجه انسان شود. به همین جهت است که عقل با توجه به دفع ضرر محتمل، حکم می کند باید به دنبال شناخت خداوند بود تا اگر برای جهان، خداوند و آفریدگاری وجود داشته باشد، در اثر شناخت آن و به تبع گوش سپردن به فرمان های وی، به سعادت رسید و از عذاب الهی رهایی یافت (سبحانی، ۱۴۱۲ق، ۱: ۲۴؛ خرازی، ۱۴۱۷ق، ۱: ۹ ۱۰).

در این جا باید گفت، ممکن است مسئله ای با توجه به دو یا چند قاعده و اصل قابل اثبات باشد؛ مثل بحث وجوبِ معرفت الله که قابلیت دارد یا با قاعده دفع ضررِ محتمل اثبات شود و یا با قاعده وجوب شکر منعم.

۲-۲ وجوب تدین

قاعده دفع ضرر محتمل علاوه بر این که شناخت خداوند را لازم و ضروری می نماید، تدین و اعتقادورزی بدان را نیز حتمی می شمارد، زیرا بدون تدین و تصدیق به امورِ شناخته شده، ایمان حاصل نمی شود؛ در نتیجه، نه تنها احتمال ضرر اخروی و تضییع حقّ مولا، بلکه یقین به ضرر اخروی برای انسان تردیدناپذیر خواهد بود (خرازی، ۱۴۱۷ق، ۱: ۱۱).

۳. قائده شکر منعم

قاعده شکر منعم با قاعده دفع ضرر محتمل، از جمله ارکان اساسیِ نظام اعتقادی هستند و در سایه این دو قاعده است که شناخت امور اعتقادی بر انسان واجب می شود. این قاعده نیز مانند قاعده دفع ضررِ محتمل، در اثبات وجوب معرفت الله و وجوب تدین به آن، نقش تعیین کننده دارد.

بی تردید، انسان در زندگی روزمره خود، غرق در نعمت های فراوانی است و عقل نیز درک می کند که اگر این نعمت ها، نعمت دهنده ای دارد، باید از او تشکر کرد. شکرگزاری و سپاس از منعِم، تنها در سایه شناخت او مقدور است؛ پس عقل حکم می کند باید به دنبال شناخت منعم بود تا بتوان حق و شکر وی را به جا آورد (سبحانی، ۱۴۱۲ق، ۱: ۲۵؛ خرازی، ۱۴۱۷ق، ۱، ۱۰ ۱۱).

ص: ۱۸

هم چنین عقل حکم می کند باید پس از شناخت این منعم، به وی تدین و اعتقاد نیز داشت و به فرامین وی گوش سپرد، زیرا مخالفت با دستورات خداوند و منعم، با شکرگزاری منافات دارد (خرازی، ۱۴۱۷ق، ۱: ۱۱).

۴. قاعده تعلیق الواجب بالجائز

یکی از قواعدی که برخی مسائل کلامی با توجه به آن کشف و ثابت می شود، قاعده تعلیق الواجب علی الجائز است. برخی متکلمان معتقدند، نمی توان واجب را به امر جایز وابسته کرد و از این حکم با قاعده «تعلیق الواجب علی الجائز» یاد می کنند. یکی از مسائلی که با توجه به این قاعده در علم کلام ثابت می شود، بحث و بررسی درباره فردِ ظالمی است که اعمال خوب او به قدری نیست که بتواند عوضِ ظلم های انجام داده را پوشش دهد؛ در این صورت، میان متکلمان این بحث رخ داده است که اگر چنین ظالمی وجود داشته باشد، آیا ممکن است خداوند به چنین ظالمی قدرتِ ظلم بدهد یا بر خداوند واجب است با اعمال قدرتِ خود، از ظلم کردن وی جلوگیری کند؟ از میان متکلمان عدلیه برخی معتقدند، جایز است که خداوند به چنین فردی قدرتِ بر ظلم بدهد و لازم نیست به او به اندازه ای عمر دهد که بتواند اعمالی انجام دهد که مساویِ عوضِ ظلمش باشد، بلکه اگر خداوند به او عمر بیشتر نداد و در حالی جان بدهد که اعمالش پاسخ گوی ظلم هایش نباشد، خداوند در آخرت عوض و جای گزین ظلم های وی را با تفضل خود اعطا می کند و از آن به مظلوم داده می شود و اخلالی به واجب رخ نداده و ارتکاب حرامی هم پیش نیامده است. عده ای دیگر از متکلمان معتقدند چنین امری جایز نیست، بلکه باید خداوند به او عمر دهد تا اعمالش کفاف عوض ظلم هایش را بدهد، زیرا به حکم عقل، انتصاف واجب است و خداوند باید حقّ مظلوم را از ظالم بگیرد، در حالی که تفضلِ گفته شده، امر جایز و ممکنی است و نمی توان امر واجب را به امر جایز معلق و وابسته کرد.

سید مرتضی نیز در مقابل این عده معتقد است، همان گونه که تفضل امر جایزی است، عمر اضافی دادن نیز امر جایزی است و نمی توان انتصاف را به آن منوط کرد، بلکه خداوند باید در حقّ این ظالم اعمال قدرت نماید و از ظلم کردن جلوگیری کند. خواجه نصیرالدین طوسی نیز با دیدگاه سید مرتضی موافقت کرده است (حلی، ۱۴۱۳ق: ۱۳۰ ۱۳۱).

همان گونه که از استدلال بر می آید، یکی از ادله کسانی که دیدگاهشان بر منع تمکن دادن به ظالم در این حالت است، بر اساس قاعده تعلیق الواجب علی الجائز پایه ریزی شده است.

۵. قائده لطف

اشاره

«لطف» از جمله صفات خداوند است و به هر فعلی اطلاق می شود که مکلف را به سوی اطاعت و دوری از معصیت برمی انگیزاند. این لطف گاه در افعال خداوند محقق می شود و خداوند، فاعلِ آن فعل است؛ مثل فرستادن پیامبران برای هدایت بشر. در این گونه افعال، اطلاق

ص: ۱۹

صفت لطف بر خداونـد بدین معناست که بر خداوند واجب است چنین فعلی را انجام دهد، وگرنه نقض غرض می نماید. لطف گاه نیز با فعل غیر خداوند تحقق می یابد. این مورد خود به دو گونه تقسیم می شود:

الف) فعـل را کسـی انجـام می دهـد که لطف نیز به وی می رسـد و از آن بهره می گیرد؛ مثـل شـناخت خداونـد. انسـان با شـناخت خداونـد می توانـد به اطاعت وی دست یابد و از معصیت او نیز دوری کند، ولی با نشـناختن وی چنین امری ممکن نخواهد بود. در این گونه افعـال نیز اگر لطف از جمله صـفت خداونـد شـمرده می شود، بـدین لحاظ است که بر خداونـد لازم است انجام دادن این عمـل را بر مکلف لازم و ضـروری سـازد. به همین جهت است که بـا اعطای عقل و حکم آن به وجوب شـناخت خداونـد، به چنین فعلی مبادرت ورزیده است.

ب) فعل را کسـی انجام می دهـد که لطف به غیر خودش می رسـد و دیگران از این فعل او بهره می برند؛ مثل امر به معروف و نهی از منکر. هرچنـد کسـی کـه فردی را به معروف امر می کنـد، اطـاعت دسـتور الهی نمـوده و از آن جهت سـود می برد، ولی این فردِ پذیرنـده امر و نهی است که سود مأمور به و فعل معروف، به وی می رسـد. در این حالت نیز لطف از آن جهت صـفت خداوند قرار می گیرد که خداوند مکلفان را به امر به معروف و نهی از منکر کردن دسـتور داده و چنین فعلی را بر آن ها واجب کرده است. اگر خداوند چنین وجوبی را مقرر نمی کرد، مکلفان نیز بدان مبادرت نمی ورزیدند و در نتیجه، افعال خوب رواج پیدا نمی کرد و افعال بد و زشت نیز ریشه کن نمی شد.

لطـف به دو گـونه است: لطـف محصِّـل و لطف مقرّب. مقصود از «لطف محصِّـل» آن است که مکلف به این لطف توجه کرده و با التزام به آن، به هـدف برسـد؛ مثل این که خداونـد، پیامبران را برای هـدایت بشـر می فرسـتد و انسان ها نیز به این ارسال رسل توجه نموده و از دسـتورات آن ها تبعیت می کننـد و در نهایت نیز هدایت پذیر شده و به سـعادت نایل می آیند. مقصود از «لطف مقرّب» آن است که مکلف می توانست با توجه کردن و التزام ورزی به آن، به هـدف از فعل برسـد، ولی به دلایل گوناگون دست به چنین کاری نزده است؛ مثل این که خداوند، پیامبران را برای هدایت بشـر می فرسـتد، ولی برخی مردم از پذیرش دسـتورات آن ها سر باز می زننـد؛ در نتیجه، هـدایت نمی شونـد و به سـعادت هم نمی رسـند. در این صورت، لطف در حـالت اقتضا باقی می مانـد، ولی در لطف محصّل، لطف از اقتضا به فعلیت می رسد.

از قاعـده وجوب لطف، در اسـتنباط بسـیاری از مسائل مهمّ و ریشه ای علم کلام اسـتفاده شـده است. در ادامه به برخی از این موارد اشاره می شود.

ص: ۲۰

۱-۵. بعثت پیامبران

انسان با عقلِ خود به تعدادی از تکالیف عقلی دست پیدا می کند؛ مثلاً می تواند با استدلال عقلی، وجوب معرفت الله را بشناسد، زیرا بداهتِ عقلی حکم می کند انسان باید ضرر محتمل را از خود دفع کند. با توجه به این که در دنیا انسان هایی یافت می شوند که تمام عمر خود را صرف هدایت و اصلاح جامعه کرده اند و پیاپی از وجود خداوند و جهانِ پس از مرگ خبر می دهند و در برابرِ مخالفت با آن نیز گرفتاری در عذاب الهی را پیش بینی کرده اند، در این صورت عقل حکم می کند انسان باید در پی دفع ضرر محتمل باشد و به دنبال شناخت راه صحیح برود و اگر راه صحیح منجر به پذیرش خدا باشد، باید بدان پای بند باشد و اگر به خلاف آن دست یابد، دغدغه و نگرانی از عذاب الهی نخواهد داشت. پس یکی از احکام عقلی، دفع ضرر محتمل است. یکی دیگر از این احکام عقلی، وجوبِ شکر منعم است.

در کتاب های کلامی، دین و احکام شرعی را لطفی جهت دست یابی به احکام و تکالیف عقلی دانسته و معتقدند، انسان با پای بندی به تکالیف شرعی بهتر می تواند به تکالیف عقلی بپردازد؛ به همین دلیل، تکلیف شرعی لطف شمرده می شود. از سویی نیز تکالیف شرعی بدون پیامبران قابل شناخت نیست؛ پس باید پیامبرانی برای بشر فرستاده شود تا انسان به تکالیف شرعی و در نتیجه، به تکالیف عقلی دست یابد.

هم چنین در این کتاب ها، استدلال دیگری نیز ارائه می شود؛ انسان با تکیه بر عقل خود نمی تواند به سعادت و هدایت نهایی برسد، زیرا راه های هدایت و سعادت را با عقلِ صرف نمی توان شناخت؛ بنابراین، نیاز به شخصی است که این راه ها را از طریق وحی دریافت کرده باشد و به بشر نیز اعلام کند. چنین شخصی جز انبیا و پیامبران الهی، کس دیگری نخواهد بود؛ تنها پیامبرانند که به همه راه های منجر به سعادت و هدایت بشر علم و آگاهی دارند. این استدلال به وضوح، لطف بودنِ بعثت و ارسال پیامبران را نشان می دهد (شیخ مفید، ۱۴۱۳ق (الف): ۴۱؛ شیخ مفید، ۱۴۱۳ق(ج): ۳۵؛ حلی، ۱۴۱۳ق: ۱۵۲؛ سبحانی، ۱۴۱۲ ق، ۳: ۵۱).

۲-۵. امامت

در میان متکلمان اسلامی، کمتر مخالفی یافت می شود که وجوب امامت را نپذیرد. این عده به اندازه ای کم هستند که سید مرتضی معتقد است، آن ها به جهت کمیِ اعضا حتی نمی توانند به عنوان یک گروه مطرح باشند (سید مرتضی، ۱۴۱۰ق، ۱: ۶۷). سایر متکلمان در اصل وجوبِ امامت با یکدیگر اتفاق نظر دارند، ولی در ملاک و منشأ این وجوب، دیدگاه واحدی ارائه

ص: ۲۱

نکرده انـد؛ اشـاعره و برخی فرقه های کلامی، منشأ و ملاک این وجوب را نص و شـرع می داننـد و امامیه و معتزله نیز آن را به عقل واجب می دانند.

از جمله اسـتدلال های امامیه بر وجوب امامت، قاعده لطف است. وجودِ امام معصومی که ریاست عامه بر مردم داشته باشد، مردم را به اطاعتِ اوامر و نواهی الهی تحریک کنـد و آن ها را از مخالفت با دسـتورات خداونـد نهی کنـد، خود مایه اصـلاح جامعه و قرار گرفتن در مسـیر هـدایت است. با وجود چنین امامی، مردم به پذیرش و اطاعت دسـتورات الهی راغب تر خواهند بود و از مخالفت با امر و نهی الهی نیز برحـذر خواهنـد شـد. چنین امری، مصداق لطف است. از سویی نیز عصـمت، امری مخفی و پنهان است و غیر از خداوند کسـی از ذاتِ بندگان آگاهی ندارد؛ از این رو، این لطف بر خداوند واجب می شود تا نقض غرض رخ ندهد (شـهید ثانی، ۱۴۰۹ق: ۱۵۳۱۵۴؛ شیخ مفید، ۱۴۱۳ق(ج): ۳۹؛ مظفر، ۱۴۲۲ق: ۳۶؛ سبزواری، ۱۳۷۳: ۳۵۹؛ شیخ طوسی، ۱۳۸۲، ۱: ۶۵ ۶۸).

به عبارت دیگر، تفسـیر قرآن کریم و تشـریح مقاصـد و اهـداف آن، کشف اسـرار و رموزش، تبیین حکم موضوعاتی که برای مردم پیش می آید، برطرف کردن شـبهات و تشـکیک های وارد بر مردم، محافظت دین از تحریف و تدلیس و پایش اصول و فروع دین، از جمله اموری است که نیازمنـد به متولی و کسـی است که عهـده دار آن ها باشد. با سپردن این امور به دست فرد معصوم، مردم به صلاح و رسـتگاری نزدیک تر خواهند شد و از معاصـی نیز به دور. چنین امری لطف است و بر خداوند، نصبِ فردی که توان انجام این امور را داشته باشد، واجب است (سبحانی، ۱۴۱۲ق، ۴: ۲۶).

۳-۵. فرصت دادن به فرد توبه کار برای جبران

در علم کلام این بحث مطرح است که اگر خداونـد علم داشـته باشـد کافری بعـد از مـدتی مؤمن خواهـد شـد و از کفرش برخواهد گشت و یا فرد فاسقی بعد از مدتی از فسق و گناه خود توبه خواهد کرد، آیا خداوند می تواند این فرد را پیش از فرصت دادن برای برگشت از کفر و یا توبه از فسـقش از دنیا ببرد، یا بایـد به وی عمر دهـد تا از کفرش و یا فسـقش برگردد؟ شـیخ مفیـد معتقد است، خداونـد نبایـد فاسـقی را کـه تـوبه خـود را نقض نکرده و کـافری را کـه بـه کفرش رجـوع نکرده، بـدون مهلـت دادن برای جـبران خطاهـایش از دنیـا ببرد، ولی اگر مهلت داده و دوباره به فسق و یا کفر خودش رجوع کرده باشـد، لازم نیست خداونـد به وی مهلت دوباره بدهـد، زیرا اگر حکمت چنین امری را بر خداونـد لازم کنـد، حکمتش به عبث تبـدیل خواهـد شـد و تکلیف نیز هیـچ اجری نخواهد داشت (شیخ مفید، ۱۴۱۳ق(ب): ۱۰۹).

ص: ۲۲

نتیجه گیری

«عقل عملی» که یکی از کارکردهای عقل به شمار می رود، قوه درک بایدها و نبایدها به شمار می رود. تفاوت میان عقل نظری و عملی، تفاوت ماهوی نیست، بلکه صرفاً در مدرَکات آن ها تفاوت است؛ عقل نظری به هست ها و نیست ها ناظر است و آن ها را درک می کند و عقل عملی باید ها و نبایدها را. برای استنباط مسائل گوناگون کلامی می توان از عقل عملی بهره گرفت. استنباط گزاره های اعتقادی بر اساس عقل عملی، بر پایه برخی قواعد استوار است. قاعده حسن و قبح یکی از همین قواعد است. از قاعده حسن و قبح می توان در برخی مسائل، همچون: اثبات ثواب و عقاب بر افعال خوب و بد، امکان عفو مرتکب کبیره، پیراستگی فعل خداوند از بیهودگی و عبث، لزوم تأمل در براهین مدعیان نبوت، قبح تکلیف بما لایطاق، تبیین رابطه معجزه با صدق نبی، عصمتِ پیامبران، وجوب انتصاف و... بهره گرفت. علاوه بر قاعده حسن و قبح، می توان از قاعده دفع ضرر محتمل در مسائلی همچون: وجوب معرفت الله و وجوب تدین به امور اعتقادی استفاده کرد. هم چنین قاعده وجب شکر منعم، که یکی از پایه های اساسی در لزوم شناخت خداوند است، از جمله قواعدی است که ذیل کارکرد عقل عملی قرار گرفته است. قاعده تعلیق الواجب علی الجائز از دیگر قواعدی است که ذیل کارکرد عقل عملی است و در برخی مسائلِ اعتقادی کاربرد دارد. قاعده لطف، یکی دیگر از این قواعد است که در استنباط مسائل گوناگون، همچون: لزوم بعثت پیامبران، لزوم امامت، فرصت دادن به فرد توبه کار برای جبران و... کارآیی دارد.

منابع

۱. ابن الوزیر، ابوعبدالله محمد بن ابراهیم، (۱۳۱۸ق)، ایثار الحق علی الخلق، قاهره، بی جا.

۲. ابن فارس، ابی الحسین احمد، (۱۳۹۱ق)، معجم مقاییس اللغه، مصر، مطبعهٔ البابی الحلبی و اولاده.

۳. ابن منظور، (۱۴۱۴ق)، لسان العرب، تحقیق: سید جمال الدین میردامادی، بیروت، دارالفکر دارصادر، چاپ سوم.

۴. برنجکار، رضا، (۱۳۹۱)، روش شناسیِ علم کلام، قم، سازمان چاپ و نشر دارالحدیث، چاپ اول.

۵. جزری، ابن اثیر، (۱۳۶۷)، النهایه فی غریب الحدیث، قم، مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان.

۶. جوهری، اسماعیل بن حماد، (۱۴۰۷ق)، الصحاح، تحقیق و تصحیح: أحمد عبد الغفور العطار، بیروت، دارالعلم للملایین.

۷. حلی، حسن بن یوسف بن مطهر، (۱۴۱۳ق)، کشف المراد، تحقیق: حسن حسن زاده آملی، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، چاپ چهارم.

ص: ۲۳

۸. خرازی، سید محسن، (۱۴۱۷ق)، بدایه المعارف الإلهیه فی شرح عقائد الإمامیه، قم، مؤسسه النشر الإسلامی، چاپ چهارم.

۹. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، (۱۴۱۲ق)، المفردات فی غریب القرآن، تحقیق: صفوان عدنان داودی، دمشق، دارالعلم الدار الشامیه.

۱۰. زبیدی، محمد بن محمد، (۱۴۱۴ق)، تاج العروس، تحقیق: علی شیری، بیروت، دارالفکر.

۱۱. سبحانی، جعفر، (۱۴۱۲ق)، الإلهیات علی هدی الکتاب و السنه و العقل، قم، المرکز العالمی للدراسات الإسلامیه، چاپ سوم.

۱۲. سبزواری، قطب الدین، (۱۳۷۳)، الخلاصه فی علم الکلام، تحقیق: رسول جعفریان، قم، کتاب خانه آیهٔ الله مرعشی نجفی، چاپ اول.

۱۳. سیدمرتضی، علی بن حسین بن موسی، (۱۴۱۰ق)، الشافی فی الإمامه، تحقیق: سیدعبدالزهراء حسینی، تهران، مؤسسه امام صادق، چاپ دوم.

۱۴. طوسی، محمد بن حسن، (۱۳۸۲)، تلخیص الشافی، تحقیق:حسین بحر العلوم، قم، انتشارات المحبین، چاپ اول.

۱۵. عاملی، زین الدین بن علی (شهید ثانی)، (۱۴۰۹ ق)، حقائق الإیمان مع رسالتی الاقتصاد و العداله، تحقیق: سیدمهدی رجائی، قم، کتابخانه آیهٔ الله مرعشی نجفی.

۱۶. عسکری، أبوهلال، (۱۴۱۲ق)، الفروق اللغویه، تحقیق: بیت الله بیات، قم، مؤسسه النشر الإسلامی.

۱۷. فراهیدی، خلیل بن احمد، (۱۳۸۳)، کتاب العین، تحقیق: مهدی المخزومی، ابراهیم السامرائی و اسعد الطیب، قم، اسوه.

۱۸. کلینی، محمد بن یعقوب بن اسحاق، (۱۴۰۷ق)، الکافی، تحقیق و تصحیح: علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، تهران، دارالکتب الإسلامیه، چاپ چهارم.

۱۹. مظفر، محمدحسین، (۱۴۲۲ق)، دلائل الصدق، قم، مؤسسه آل البیت(ع)، چاپ اول.

۲۰. مفید، محمد بن نعمان، (۱۴۱۳ق) (الف)، النکت فی مقدمات الأصول، قم، المؤتمر العالمی للشیخ المفید، چاپ اول.

۲۱. ، (۱۴۱۳ق)(ب)، أوائل المقالات فی المذاهب و المختارات، قم، المؤتمر العالمی للشیخ المفید.

۲۲. ، (۱۴۱۳ق)(ج)، النکت الاعتقادیه، قم، المؤتمر العالمی للشیخ المفید.

ص: ۲۴

مقایسه دیدگاه ملاصدرا و علامه طباطبائی درباره اراده الهی و ارزیابی دو دیدگاه بر اساس روایات

اشاره

محمدعلی دولت (۱)

موسی ملایری(۲)

تاریخ دریافت: ۱۳۹۲/۱۱/۲۹

تاریخ تأیید: ۱۳۹۳/۰۲/۲۳

چکیده

این مقاله در صدد است، ضمن گزارش و ارزیابیِ دقیق دیدگاه ملاصدرا و علامه طباطبائی درباره اراده الهی، نظریه ای نزدیک تر به روایات ارائه کند. ملاصدرا، اراده الهی را از صفات ذات و مساوق با علم به نظام اصلح می داند. علامه طباطبائی به دلیل ضعف فلسفیِ نظریه صدرا و نیز به دلیل تعارض آن با روایاتی که اراده را حادث، صفت فعل و غیر از علم و حبّ الهی می دانند، نظریه دیگری ارائه کرده و صفت اراده را از صفات فعل و از لوازم قدرت و اختیار الهی به شمار آورده است. بر اساس نظریه سوم، که به گمان ما مستفاد از روایات است، مشیت که برخاسته از حکمت الهی است، واسطه علم و قدرت الهی با اراده اوست و اراده الهی موجب تقدیر و قضای الهی و بالتبع، تحقق خارجیِ فعل است. این نظریه در جهات سلبی، منطبق با نظریه علامه و در جهات اثباتی، مغایر با آن است.

واژگان کلیدی

اراده الهی، اراده ذاتی، صفت فعل، علم الهی، علم به نظام احسن، قدرت الهی، مشیّت.

۱- دانشجوی دکتری کلام امامیه دانشگاه قرآن و حدیث. Dolat۱۳۶۴@yahoo.com

۲- . دانشیار دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران و دانشیار گروه کلام دانشگاه قرآن و حدیث. Malayeri۵۰@yahoo.com

ص: ۲۵

بیان مسئله

شناخت مبدأ جهان هستی، در زمره بنیادیترین شناخت ها به شمار می رود. در اهمیت پرداختن به مباحث مبدأشناسی، همین بس که کسب بینش صحیح درباره جهان هستی و همه پدیدههای طبیعی و فراطبیعی و نیز شناخت انسان، متوقف بر داشتن شناخت صحیح درباره آفریدگار و کیفیت رابطه او با جهان هستی است. مبدأشناسی از بُعد غایت نگری نیز میتواند در معرفت و اصلاح رابطه انسان و جهان هستی با خدا مؤثر باشد، زیرا در آیات و روایات، شناخت اسما و صفات الهی(۱) و تخلق به آن ها(۲) ، غایتِ آفرینشِ انسان و جهان معرفی شده است.

در میان مباحث مبدأشناسی، مبحث اسما و صفات الهی جزو مهم ترین مسائل است و در میان صفات الهی، «اراده» جایگاه مهمی دارد و درباره آن اختلاف های بسیاری میان محدثان، مفسران، متکلمان، فیلسوفان و حتی در میان صاحب نظرانِ هر کدام از این حوزه ها وجود دارد. روشن است که منظور از اراده در این نوشته، اراده تکوینیِ حق تعالی است که با آن آفرینش صورت می گیرد، اما اراده تشریعی که بر مدار مطلوب بودن یا نبودن امور نزد خداست و به حسب اختلاف درجاتِ مطلوبیت و عدم مطلوبیت، واجب و مستحبّ یا حرام و مکروه را تعریف می کند، با دو صفت «رضا» و «غضب» خداوند مرتبط است.(۳)

بسیاری از محدثان شیعه، بر اساس جوامع روایی شیعه و نیز روایت معتبری از امام رضا(۴) ‌ که با صراحت قائلان به ازلی بودن اراده را مشرک به شمار آورده است اراده را از صفات فعلیِ خدا می دانند؛ در مقابل، گروه کثیری از متکلمان و فیلسوفان، اراده را همانند «علم» از صفات ذاتی و در نتیجه، ازلی دانسته اند.

۱- . «اللهُ الَّذی خَلَقَ سَبعَ سَماواتٍ وَ مِنَ الاَرضِ مِثلَهُنَّ یَتَنَزَّلُ الاَمرُ بَینَهُنَّ لِتَعلَموا اَنَّ اللهَ عَلی کُلِّ شَیءٍ قَدیرٌ وَ اَنَّ اللهَ قَد اَحاطَ بِکُلِّ شَیءٍ عِلمًا» (طلاق: ۱۲)؛ خداوند کسی است که هفت آسمان را آفرید و زمین را نیز مانند آن ها قرار داد؛ اراده و فرمان الهی در میان آن ها فرود می آید تا بدانید که خداوند بر همه چیز تواناست و علم خداوند به همه چیز احاطه دارد. تکیه بر «قدرت» و «علم» خداوند در میان تمام اسمای الهی، نه برای تخصیص، بلکه برای این است که این دو اسم، منشأ دیگر اسما و صفات الهی اند. بنابراین، غایت انسان در بُعد شناختی اش، شناخت اسما و صفات خداوند است (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ۱۹: ۳۲۶۳۲۷).

۲- . «تَخَلَّقُوا بِأَخْلاقِ اللّهِ» (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ۵۸: ۱۲۹) خودتان را به اخلاق الهی بیارایید!

۳- . بحث اراده تشریعیِ خداوند درباره امور گوناگون، در فقه مطرح می شود.

۴- . «الإِمَامُ الرِّضَا‌: الْمَشِیَّةُ وَ الإِرَادَةُ مِنْ صِفَاتِ الأَفْعَالِ فَمَنْ زَعَمَ أَنَّ اللَّهَ لَمْ یَزَلْ مُرِیداً شَائِیاً فَلَیْسَ بِمُوَحِّدٍ» (صدوق، ۱۳۹۸ق: ۳۳۸)؛ مشیت و اراده از صفات افعال است؛ هر کس بپندارد که خداوند همواره مُرید و شائی بوده است، موحد نیست.

ص: ۲۶

در میان فیلسوفان، بین ملاصدرا و علامه طباطبائی، دو چهره شاخصِ فلسفه، درباره اراده الهی اختلاف نظرهای جدی وجود دارد. علی رغم این که بسیاری از صاحب نظرانِ حکمت و عرفانِ دوره معاصر اعتقاد دارند نوع نگرش حکمت متعالیه کاملاً منطبق با آموزه های قرآن و عترت بوده و حکمت متعالیه، تفسیر انفسیِ قرآن کریم است (ر.ک: حسن زاده آملی، ۱۳۷۰: ۷۹)، اما علامه طباطبائی به دلیل ارتباط جدی تر با آیات و روایات، در برخی موضوعات، از جمله در بحث اراده، برخلاف مشی فیلسوفان گام برداشته است. به نظر می رسد، هرچند دیدگاه علامه متأثر از آیات و روایات است، اما هم چنان با ظواهر مستفاد از تراث روایی امامیه اختلافاتی دارد که در این مقاله سعی شده از منظر روایات، این اختلاف ها مورد ارزیابی قرار بگیرد.

دیدگاه صدر المتالهین

اشاره

در بررسی دیدگاه صدرا، تأمل در چهار موضوع: ماهیت اراده، جایگاه آن در میان صفات الهی، فرق اراده الهی با اراده انسان و جایگاه مشیت در نظریه صدرایی، ضروری است.

۱. ماهیت اراده

اشاره

نگرش صدرایی به اراده الهی در دو حوزه قابل تفکیک است؛ وی گاهی اراده الهی را عین علم او می داند و گاهی از عنوان «ابتهاج و حبّ» برای تفسیر آن استفاده می کند.

الف) علم الهی

محور نظریه صدرالمتألهین درباره ماهیت اراده الهی، علم است؛ به عبارت دیگر، اگر این صفت الهی به درستی تجزیه و تحلیل شود، هسته مرکزیِ مفهوم آن را «علم الهی» تشکیل می دهد. ملاصدرا، نظام اکمل امکانی را تابع نظام واجب حق، و نظام واجب حق را عین علم و اراده حق می داند و می گوید: علمِ مبدأ به فیضان اشیا از او، که عین ذات اوست، همان اراده اوست (صدرا، ۱۹۸۱، ۶: ۳۱۷).

وی در رسائل فلسفی ابراز می دارد که: ماهیت اراده الهی، همان علم به نظام احسن و اصلح است که تابع علم به ذات اوست و علم به ذات، انگیزه افاده خیر و وجود است (صدرا، ۱۳۸۷: ۳۲۴).

صدرا با استناد به آیه: «وَ ما أَمْرُنا إِلاّ واحِدَهٌ كَلَمْحٍ بِالْبَصَرِ» (قمر: ۵۰)؛ و امرِ ما در آفرینش،

جز یک اراده نیست که مانند یک چشم بر هم زدن است. و آیه: «إِنَّما أَمْرُهُ إِذا أَرادَ شَيْئاً أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» (یس: ۸۲)؛ فرمان او چنین است که هر گاه چیزی را اراده کند، فقط به آن می گوید:

ص: ۲۷

«موجود باش!» آن نیز بی درنگ موجود می شود، می گوید: شکی نیست که اراده خدا ازلی است و تعلق اراده خداوند به بعضی پدیده ها در اجزای زمانی معین، به دلیل حضور استعداد آن پدیده هاست (صدرا، ۱۳۶۰: ۵۴).

نیز، صدرا تصریح کرده که: علم الهی به نظام کامل، عین اراده اوست و همان علم، هم انگیزه فعل و هم غایتِ فعل است. عالم بودن و مرید بودن خداوند، امر واحدی است که مستلزم تغایر خارجی و مفهومی نیست (صدرا، ۱۹۸۱، ۶: ۳۳۳). این دیدگاه در اظهارات ملاصدرا مشاهده می شود که علم الهی را می توان به اعتباری «قدرت» و به اعتباری دیگر «اراده» دانست، زیرا علم الهی به ممکنات، از این حیث که منشأ صدور آن هاست، «قدرت» است و از این حیث که برای صدور آن ها کافی است، «اراده» می باشد (صدرا، ۱۳۵۴: ۱۳۱).

صدرا در مواجهه با روایات معتبری که ازلی بودن اراده الهی را نفی می کنند، صراحتاً مدعی می شود روایات کافی در صدد بیان اراده متجدد برای خداوند نیستند، بلکه منظور از این روایات، صرفاً تحقق خارجی اراده است. وی می گوید: اراده دو معنا دارد؛ معنایی عرفی که در مقابل کراهت است و با تصور ملایمت شیء حاصل می شود. معنای دوم درباره خداوند این که، ذات او به گونه ای است که به سبب علم به نظام خیر، پدیده ها از او صادر می شوند (صدرا، ۱۳۶۶، ۳: ۲۲۳۲۲۴). وی تلاش می کند که: اولاً، دیدگاهش معارض با روایات جلوه نکند و ثانیاً، اثبات کند در میان اصحاب امامان(ع) هیچ کس ظرفیت شنیدن مطالبی در سطح مطالب او را نداشته است؛ لذا در پایان شرح روایات باب اراده کافی مدعی می شود، نوع سخنان امامان(ع) در این باب به گونه ای است که مخاطبان، خدا را محلّ حوادث ندانند (صدرا، ۱۳۶۶، ۳: ۲۲۵).

تبیین صدرا از اراده الهی با تکلف های متعدد و دشواری های فراوانی مواجه شده است؛ تا جایی که او ناچار شده مفاهیم دیگری، مانند: حبّ ذاتی، ابتهاج ذاتی و عنایت ذاتی را نیز در این مقوله وارد کند.

ب) ابتهاج و حب ذاتی

صدرا معتقد است، با توجه به این که واجب تعالی از هر گونه کثرت و نقص مبرّا بوده و او وجود تامّ، بلکه فوق تمام است، امکان ندارد انگیزه ای خارج از ذاتش داشته باشد. انگیزه خدا، علمِ ذاتی او به نظام خیر و نفس الامر است، زیرا او هنگامی که علم ذاتی به پدیده ای داشته باشد، به صورت ذاتی ابتهاج (= حب) دارد. کسی که درباره پدیده ای ابتهاج داشته باشد، برای تمام چیزهایی که از او صادر می شود، چون از او صادر شده، ابتهاج خواهد داشت (صدرا، ۱۳۵۴:

ص: ۲۸

۱۳۵). او هم چنین قائل به رابطه اتحاد میان اراده و محبت الهی می باشد و در نتیجه، محبت را نیز ذاتی می داند (صدرا، ۱۹۸۱، ۶: ۳۴۰-۳۴۱).

نظریه صدرا از جهات متعددی با اشکال مواجه شده است. سلب اختیار از خداوند و نیز مجبور بودن مخلوقات، مهم ترین اشکالات عینیت علم و اراده است. هم چنین برخی اشکال کرده اند که: محال است علم خدا، اراده او باشد، زیرا خدا به همه چیز علم دارد، اما همه چیز را اراده نمی کند؛ چنان که امور قبیح و شرّ، مانند ظلم و گناهان را اراده نکرده است (ر.ک: کلینی، ۱۳۷۸، ۱: ۱۱۱).

اشکال اخیر مورد توجه ملاصدرا نیز قرار گرفته است، اما او ادعا می کند طراحان این اشکال، مفهوم و مصداق را خلط کرده اند. سپس پاسخی اجمالی به وجود شرور در جهان هستی، به عنوان مصداق خارجیِ اشکال مذکور ارائه می دهد (صدرا، ۱۹۸۱، ۶: ۳۴۳).

۲. جایگاه اراده در صفات الهی

دیگر پرسشی که متکلمان و فیلسوفان با آن مواجه بوده اند این است که: ماهیت اراده هر چه باشد، از سنخ قدرت الهی باشد یا از سنخ علم او، آیا از صفات فعل است یا از صفات ذات؟

روش صدرا در تبیین «ذاتی بودن اراده» دو گونه است: گاهی به صورت مستقیم، به ذاتی بودن صفت اراده تصریح کرده (صدرا، ۱۹۸۱، ۶: ۳۵۲) و گاهی به صورت غیرمستقیم و با ازلی دانستن این صفت، تلویحاً آن را ذاتی به شمار آورده است (صدرا، ۱۳۶۰: ۵۴). استدلال او برای اثبات این مطلب این است که: واجب الوجود، واجب من جمیع الجهات است و اراده خداوند

مانند ذات او واجب الوجود است و این، از دلایل ذاتی بودن صفت اراده می باشد (صدرا، ۱۹۸۱، ۶: ۳۱۷).

وی ضمن توجه به روایات امامیه و به خصوص روایت شیخ صدوق، مبنی بر این که اراده خداوند از صفات فعل اوست، همانند استادش (ر.ک: میرداماد، ۱۳۶۷: ۳۲۴-۳۲۵) اقدام به توجیه آن کرده است. وی اعتقاد دارد، منظور از اراده در این روایت، «اراده» نیست، بلکه «ایجاد و احداث» است که در حقیقت، مراد از آن، تحقق خارجیِ اراده خداوند است (صدرا، ۱۹۸۱، ۶: ۳۵۴). او تفسیر اراده را همانند تفسیر علم می داند؛ علم، مراتبی دارد و آخرین مرتبه آن، تحقق خارجیِ موجودات و صدور انکشافی آن است. تمام ذات و هویت موجودات، از جنبه ای علم خدا و از جنبه دیگر معلوم هستند. معلومیتِ آن ها عین ذات موجودات است، نه آن که عالمیت خدا عین ذات آن ها باشد. علم به معنای عالمیت، عین ذات او و قدیم است و علم به معنای

ص: ۲۹

معلومیت، عین ممکنات و حادث است. اراده نیز همین گونه تفسیر می شود؛ یعنی اراده مراتبی دارد و آخرین مرتبه آن، ذات موجودات فعلیت یافته است؛ لذا اگر اراده به معنای مُراد لحاظ شود، عین ذات موجودات و حادث است (صدرا، ۱۹۸۱، ۶: ۳۵۴).

این تعابیر صدرا موجب شده که بعضی بپندارند، وی اراده خدا را دو نوع می داند و میان اراده ذاتی و اراده فعلی تفکیک قائل شده است (سعیدی مهر، ۱۳۸۷: ۲۷)، در حالی که تفسیر صدرا از روایت شیخ صدوق، توجیهی برای طرفین اراده، یعنی مرید و مراد است، چراکه او اراده را از مقام ذات انتزاع کرده است.

۳. فرق اراده الهی و اراده انسان

ملاصدرا معتقد است، کاربرد اراده در نوع انسان در مقابل «کراهت» است و در صورت تصور ملایمت پدیده ای حاصل می شود و این تصور می تواند انگیزه ای برای فعل یا ترک کاری باشد. این معنا جزو صفات نفسانی انسان و حیوان، مانند شهوت و غضب است و چنین معنایی درباره خداوند صادق نیست. وی تصریح می کند، اراده خدا به دلیل علم او به جهت خیریتِ فعل، موجب صدور آن می شود و کراهت او، صادر نشدن فعل قبیح به دلیل علم او به قُبح آن است (صدرا، ۱۳۶۶، ۳: ۲۲۲۲۳).

۴. جایگاه مشیت در نظریه صدرا

هنگام بحث از اراده، «مشیت» نیز از مفاهیمی است که باید مورد توجه قرار گیرد. از دیدگاه صدرا، تفاوتی میان مشیّت و اراده الهی با همدیگر و با علم الهی وجود ندارد و خداوند، مشیّت اجمالی ازلی دارد که مساوق با علم الهی است (صدرا، ۱۳۶۶، ۳: ۲۲۴). صدرا در شرح کافی درباره مشیّت نیز همان تعبیرات مربوط به تقسیم اراده به دو نوع «علم ازلی» و «تحقق خارجی» را به کار برده و تصریح می کند: مشیّت دو گونه است؛ مشیتی که به تحقق خارجیِ فعل اشاره دارد و مشیتی که عین علم ازلیِ اجمالیِ خداوند است. وی معتقد است، اراده و مشیت الهی نیز مانند علم او مراتبی دارد و بیان امام صادق درباره فرق علم الهی با مشیت و اراده او (کلینی، ۱۳۷۸، ۱: ۱۰۹) که ذیل عنوان «تقدّم علم خدا بر مشیت و اراده او» مطرح می شود صرفاً ناظر به مفهوم مشیّت و علم است، نه تحقق خارجی آن ها (صدرا، ۱۳۶۶، ۳: ۲۲۴۲۲۵). صدرا مانند بحث ماهیت اراده، مفهوم «حبّ ذاتی» را درباره مشیت نیز به کار برده است (صدرا، ۱۳۷۵: ۱۳۴).

ص: ۳۰

صدرا در جای دیگر، مشیّت حق تعالی را به «عنایت الهی» تفسیر کرده است؛ از این رو، ناچار شده که عنایت حق تعالی را نیز عین ذات بداند (صدرا، ۱۳۸۷: ۳۲۴).

تا این جا اصولِ دیدگاه صدرا درباره اراده گزارش شده است. اکنون برای فراهم شدن زمینه مقایسه و بحث، به دیدگاه علامه طباطبائی پرداخته می شود.

دیدگاه علامه طباطبایی

اشاره

دیدگاه علامه طباطبائی علاوه بر دقت های عمیق فلسفی، با تأکید بر غفلت صدرا از اصول روش شناختی فلسفی، در تحلیل وجودشناختی صفات خداوند ارائه شده است.

۱. نقد روش شناختی علامه به صدرا در بحث اراده الهی

به اعتقاد علامه طباطبائی، روش صحیحِ شناخت صفات الهی، شناسایی هسته اصلی مفاهیم صفات در انسان و خالی کردن مفاهیم از خصوصیات مصداق است؛ به عبارت دیگر، مفاهیم صفات الهی را باید با بررسی همان صفات در بشر شناسایی کرد، ولی از آن جا که خداوند از هر گونه نقص و عیب مبرّاست، باید مفاهیمِ به دست آمده را از نواقص امکانی تجرید کرد (طباطبائی، ۱۴۱۹ق: ۳۵). گفتنی است، ملاصدرا نیز به این روش اعتقاد دارد و در بسیاری موارد، از جمله در بحث اراده الهی به همین روش عمل کرده است (صدرا، ۱۳۵۴: ۱۳۵).

علی رغم این اشتراک، شیوه به کارگیری مقدمات و چگونگی نتیجه گیری در آثار ملاصدرا و علامه کاملاً متفاوت بوده است؛ یعنی با شناخت اراده انسان و خالی کردن آن از خصوصیات مصداقی آدمی، هرگز نمی توان مفهوم علم، حبّ، رضا و یا صفات دیگری را که ملاصدرا بیان کرده، انتزاع کرد (طباطبائی، بی تا: ۲۹۹). از دیگر مواردی که علامه به روش ملاصدرا در شناخت «اراده الهی» انتقاد کرده، خروج صدرا از روش فلسفی در چگونگی تعیین جایگاه اراده در صفات الهی است (طباطبائی، بی تا: ۲۹۸).

۲. ماهیت اراده

تفاوت ملاصدرا و علامه طباطبائی در این است که علامه با پی بردن به مشکلات عمیق نظریه صدرا، به ویژه اشکال سلب اختیار از خداوند و یا مجبور بودن مخلوقات، اراده را زیرمجموعه علم الهی ندانسته و آن را ذیل «قدرت الهی» تفسیر کرده است. وی درباره قدرت الهی می نویسد: برخورداری از اختیار و اراده، از شرایط قدرت است و اساساً قدرت با مجبور بودن قابل جمع نیست، زیرا قدرت در فاعلیت مطرح است، نه در انفعال. در فعلی که بر اثر اضطرار یا

ص: ۳۱

ایجاب صورت بگیرد، صفت اراده معنایی ندارد (طباطبائی، بی تا: ۲۹۷۲۹۸). در حقیقت علامه در این بیان، با نگرشی سلبی، به اثبات صفت اراده پرداخته است.

از دیدگاه علامه، ارجاع اراده الهی به علم، فقط نوعی تسمیه است که راهی برای اثبات آن وجود ندارد. او تصریح می کند: واجب تعالی فاعل مختار است، زیرا هیچ کس را یارای نفوذ تأثیر در او نیست؛ لذا اراده دارد (طباطبائی، بی تا: ۲۹۹). علامه معتقد است، اراده الهی درباره هر چیزی، عبارت از فراهم کردن اسباب خارجی و تحقق علت تامّه آن است (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ۱: ۴۱۰).

هم چنین علامه، با استناد به معنایی که از محبت الهی به ذهن انسان ها متبادر می شود، ارجاع معنای اراده الهی به محبت را نیز نمی پذیرد و تصریح می کند: حبّ، نوعی تعلق وجودی و کشش و جذبه است که بین علت و معلول برقرار است (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ۱: ۴۱۰). وی در تفسیر روایت شیخ صدوق(۱) نیز می گوید: اگر اراده همان علم به اصلح باشد و اراده به علم ارجاع شود، در این صورت، دیگر وجه منطقی ندارد که اراده از دیگر صفات ذاتی خدا، یعنی حیات و قدرت متمایز دانسته شود. البته علامه از این حقیقت غافل نشده که اراده خداوند تابع علم او به مصالح است، ولی این علم منشأ اراده او نیست (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ۱: ۳۶۳).

۳. جایگاه اراده در صفات الهی

از دیگر مواردی که علامه طباطبائی به روش فیلسوفان، از جمله ملاصدرا در شناخت «اراده الهی» انتقاد کرده، جایگاه اراده در صفات الهی است. از دیدگاه علامه، اراده از صفات فعل است. وی به جای آن که مانند صدرا صرفاً تحلیل محتوایيِ صفت اراده را مبنای اتخاذ دیدگاهش قرار بدهد، بحث را به مبنای شناخت صفت فعل یا ذات منتقل کرده است. علامه با طرح این پرسش که: اراده از مقام ذات انتزاع می شود یا از مقام فعل؟ تصریح می کند که اراده مانند سایر صفات فعل، از مقام فعل انتزاع می شود؛ لذا از صفات فعل است (طباطبائی، بی تا: ۲۹۸). او در پاورقی بحارالانوار تصریح می کند: اراده مانند صفاتی چون خالقیت، رازقیت و امثال این هاست که از فعل خدا انتزاع می شوند، نه از ذات او (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ۴: ۱۳۷)؛ بر این اساس، اراده باید وصفی خارج از ذات باشد، زیرا اتصاف خدا به اراده، مانند اتصافش به علم و قدرت نیست تا بتوان آن را

۱- . «الإِمَامُ الرِّضَا: الْمَشِيَّةُ وَ الإِرَادَةُ مِنْ صِفَاتِ الأَفْعَالِ فَمَنْ زَعَمَ أَنَّ اللَّهَ لَمْ يَزَلْ مُرِيداً شَائِياً فَلَيْسَ بِمُوَحِّدٍ» (صدوق، ۱۳۹۸ق: ۳۳۸)؛ مشیت و اراده از صفات افعال است؛ هر کس بپندارد که خداوند همواره مُرید و شائی بوده است، موحد نیست.

ص: ۳۲

صفتی ذاتی شمرد. علامه در بیان تالی فاسدِ ازلی دانستن اراده (که لازمه ذاتی بودن آن است)، ضمن توجه به روایات اهل بیت(ع) می گوید: لازمه چنین امری، اثبات موجودی ازلی است که آفریده خدا نیست و این با توحید سازگار نیست (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ۱۴: ۳۶۳).

علامه طباطبائی برشمردن اراده خدای سبحان از صفات فعل را یکی از دیدگاه های شیعه می داند؛ بنابراین، این تصورِ ملاصدرا (صدرا، ۱۳۵۴: ۱۷۷) را که: «اراده الهی مانند اراده ما، صفتی نیست که عارض بر ذات باشد و در نتیجه، ذات با تغییر اراده ها تغییر یابد»، پندار باطلی به شمار می آورد، زیرا اراده های گوناگون، صفت فعل خداست و از علل تامّه اشیا انتزاع می شود؛ از این رو، اختلاف آن باعث اختلاف در ذات نمی شود (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ۱۱: ۲۹۴).

علامه پس از نقل تعدادی از روایات که بر این موضوع دلالت دارند، تصریح می کند که این اخبار، مستفیض یا متواترند (طباطبائی، ۱۴۱۹ق: ۹۵۹۶). هم چنین می گوید: براهینی که صدرا برای ذاتی بودن این صفات (اراده و کلام الهی) بیان کرده، اعم از مدعا بوده و بر اساس استنباط صدرا از آن ها، باید همه صفات را ذاتی دانست. این که صدرا سعی در ارجاع صفت اراده به صفات ذات دارد، نهایتاً می تواند چنین افاده کند که این دو صفت دارای مبدأ کمالی در ذات بسیط الهی هستند و این، به اراده و کلام اختصاص ندارد و شامل همه صفات الهی می شود (طباطبائی، ۱۴۱۹ق: ۹۶۹۷).

۴. جایگاه مشیت در نظریه علامه طباطبایی

در نگرش علامه طباطبائی، مشیت و اراده یک سان تلقی می شود و هر دو از صفات فعلند (طباطبائی، بی تا: ۲۹۸). علامه در پاورقی بحارالانوار می نویسد: مشیت و اراده، هر دو همان تحقق خارجی معلوم هستند (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ۴: ۱۴۴).

بررسی اراده الهی در روایات

اشاره

به نظرِ نگارنده، تلاش های ملاصدرا و علامه طباطبائی برای تبیین مفهوم اراده الهی، به فرجام مطلوب نرسیده است و نگرش ایشان به این مسئله، هم چنان اختلافاتی عمیق با آموزه های مستفاد از قرآن و عترت دارد که بخشی از این اختلاف ها، آشکارا و بخشی دیگر پنهان است. هم چنین به نظر می آید، ملاصدرا در مواجهه با روایات، دیدگاه خویش را که پیش تر بر پایه تلاش های فسلفی به دست آورده است، پیش فرضی صحیح تلقی کرده و در شرح کافی با همان پیش فرض ها به تفسیر یا تأویل روایات اقدام کرده است که شاید این روش از مصادیق «تفسیر به رأی» باشد. نمی توان دغدغه صدرا برای اثبات عدم تشبیه میان اراده الهی و

ص: ۳۳

اراده بشری را نادیده گرفت، زیرا وی با ارائه این نظریه در صدد است نقایصی را که در اراده بشر وجود دارد، از اراده الهی نفی کند.

نیز، علامه طباطبائی برای ارائه تبیین فلسفیِ دقیق از روایات، تلاش بسیاری کرده و رویکرد سلبیِ علامه برای اثبات اختیار و نفی ایجاب در فعل الهی شایان توجه و تقدیر است، اما هم چنان بخشی از روایات به شکل مطلوب مورد توجه وی قرار نگرفته است. گفتنی است، مهم ترین نقیصه تبیین علامه، عدم توجه به جایگاه مشیت و اراده در مراحل فرایند تحقق پدیده ها در خارج است.

۱. نوع پردازش روایات به مبحث اراده

اشاره

با عنایت به این که بخش قابل توجهی از روایات در بحث اراده، رویکردی سلبی دارند و نیز برای مشیت جایگاه مهمی قائل شده اند، نوعِ پردازش روایاتِ تفسیر «اراده الهی» با روش بحث فیلسوفان، از جمله ملاصدرا و علامه طباطبائی کاملاً متفاوت است. روایات این موضوع، چهار محور اصلی دارد:

الف) نفی تقلیص بشری از اراده الهی

بخش قابل توجهی از مباحث امامان(ع) درباره اراده، نه به شکل ایجابی، بلکه از طریق نفی نقایص مطرح شده است. به نظر می رسد، بسیاری از مردم تصوراتی که درباره اراده انسان ها داشتند، با همان پیرایه ها و نقایص بشری، به خدا نسبت می دادند. در پرسش های برخی مراجعه کنندگان به امامان(ع) به وضوح مشاهده می شود که شباهت هایی میان اراده الهی و اراده مخلوق قائل بوده اند؛ از این رو، اهل بیت(ع) در مواجهه با آن ها، رویکرد سلبی در پیش گرفته اند. چنان که از امام کاظم پرسیدند: فرق اراده مخلوقان و اراده خالق چیست؟ حضرت فرمودند: «اراده در آفریدگان عبارت است از خطورات ذهنی و مقدماتی که برای رسیدن به مراد اظهار می دارد، اما اراده الهی همان پدید آوردن مراد است، نه چیزی دیگر، زیرا صفاتی مانند درنگ، قصد و تفکر که از صفات آفریدگان است، درباره خداوند صدق نمی کند» (کلینی، ۱۳۷۸، ۱: ۱۰۹۱۱۰).(۱) امام ضمن اشاره به ویژگی های اراده بشری، یعنی درنگ، اندیشیدن و قصد، آن ها را نقص جلوه داده و از ساحت الهی نفی می کند. بشر برای آن که چیزی را اراده کند، اگر

۱- . «عَنْ صَفْوَانَ بْنِ یَحْیَی قَالَ قُلْتُ لِأَبِی الْحَسَنِ أَخْبِرْنِی عَنِ الْإِرَادَهِ مِنَ اللَّهِ وَ مِنَ الْخَلْقِ قَالَ فَقَالَ الْإِرَادَهُ مِنَ الْخَلْقِ الضَّمِیرُ وَ مَا یَبْدُو لَهُمْ بَعْدَ ذَلِکَ مِنَ الْفِعْلِ وَ أَمَّا مِنَ اللَّهِ تَعَالَی فَإِرَادَتُهُ إِحْدَاثُهُ لاغَیْرُ ذَلِکَ لِأَنَّهُ لایُرَوِّی وَ لایَهُمُّ وَ لایَتَفَکَّرُ وَ هَذِهِ الصِّفَاتُ مَنْفِیَّهٌ عَنْهُ وَ هِیَ صِفَاتُ الْخَلْقِ فَإِرَادَهُ اللَّهِ الْفِعْلُ لا غَیْرُ ذَلِکَ یَقُولُ لَهُ کُنْ فَیَکُونُ بِلا لَفْظٍ وَ لانُطْقٍ بِلِسَانٍ وَ لا هِمَّهٍ وَ لا تَفَکُّرٍ وَ لا کَیْفَ لِذَلِکَ کَمَا أَنَّهُ لا کَیْفَ لَهُ.»

ص: ۳۴

به آن علم داشته باشد، باید درنگی کند تا دانسته اش در صقع ذاتش حاضر شود و اگر علم نداشته باشد، باید بیندیشد تا علم پیدا کند؛ پس از آن که علم پیدا کند، باید بسنجد توان تحقق دانسته اش را دارد یا ندارد و اگر قدرت تحقق آن دانسته را داشته باشد، ممکن است قصد انجام آن را داشته باشد یا نداشته باشد. تمام این صفات، نقص به حساب می آیند و نمی توان آن ها را به خداوند نسبت داد.

ب) نفی سنخیت اراده خالق و مخلوق

امام کاظم در پایان همان روایت می فرماید: «وَ لا كَيْفَ لِذَلِكَ كَمَا أَنَّهُ لا كَيْفَ لَهُ»؛ اراده او کیفیت ندارد، همان گونه که ذات او کیفیت ندارد. اصلی که امام کاظم در پایان روایت بیان داشتند، به عدم سنخیت میان اراده خلق و اراده خالق اشاره دارد، زیرا از سویی، کیفیت از ویژگی های خلق است و از سوی دیگر، بر اساس اصل تباینِ خالق و مخلوق و اصل نفی سنخیت میان خالق و مخلوق (صدوق، ۱۳۹۸ق: ۳۲) ،(۱)خداوند کیفیت ندارد(۲) ؛ لذا امام این اصل را در تبیین اراده خداوند یادآور شده و فرمودند: اراده الهی همانند ذات او، کیفیت ندارد.

ج) تقدم علم خدا بر مشیت ئ اراده او

در معارف اهل بیت(ع) علم الهی با مشیت او یک سان دانسته نمی شود و علم خدا بر مشیت او سبقت دارد (کلینی، ۱۳۷۸، ۱: ۱۰۹). امام صادق درباره فرق علم الهی و مشیت فرمود:

علم، غیر از مشیت است؛ همان گونه که انسان ها برای انجام کارها می گویند: «إِنْ شَاءَ اللّٰهُ» (اگر خدا بخواهد) و نمی گویند: «إِنْ عَلِمَ اللّٰهُ» (اگر خدا بداند)؛ همین، دلیل است بر این که خدا آن کارها را نخواسته و اگر بخواهد، مطابق

مشیت الهی واقع می شود. علم خدا سابق بر مشیّت اوست (کلینی، ۱۳۷۸، ۱: ۱۰۹).(۳)

۱- . «الَّذِی بَانَ مِنَ الْخَلْقِ فَلا شَیْ ءَ كَمِثْلِهِ»؛ او کسی است که با آفریدگان کاملاً مباینت دارد؛ به همین دلیل، هیچ چیزی مانند او نیست.

۲- . «...لَمْ يَخْلُ مِنْهُ مَكَانٌ فَيُدْرَكَ بِأَيْنِيَّةٍ وَ لا لَهُ شِبْهُ مِثَالٍ فَيُوصَفَ بِكَيْفِيَّةٍ وَ لَمْ يَغِبْ عَنْ عِلْمِهِ شَیْ ءٌ فَيُعْلَمَ بِحَيْثِيَّةٍ مُبَايِنٌ لِجَمِيعِ مَا أَحْدَثَ فِي الصِّفَاتِ...» (صدوق، ۱۳۹۸ق: ۶۹)؛ هیچ مکانی از او (خدا) خالی نیست تا به وسیله مکان مند بودن ادراک شود، هیچ شبیهی ندارد تا به وسیله کیفیت مورد توصیف قرار بگیرد و هیچ چیزی از علم او غایب نیست تا به وسیله حیثیتی، آن ها مورد علم او قرار بگیرند. او با تمام امور حادث در صفات، مباین است... .

۳- . «عَنْ بُكَيْرِ بْنِ أَعْيَنَ قَالَ قُلْتُ لِأَبِی عَبْدِاللّٰهِ عِلْمُ اللّٰهِ وَ مَشِيَّتُهُ هُمَا مُخْتَلِفَانِ أَوْ مُتَّفِقَانِ؟ فَقَالَ: الْعِلْمُ لَيْسَ هُوَ الْمَشِيئَةَ أَلا تَرَى أَنَّكَ تَقُولُ سَأَفْعَلُ كَذَا إِنْ شَاءَ اللّٰهُ وَ لا تَقُولُ سَأَفْعَلُ كَذَا إِنْ عَلِمَ اللّٰهُ فَقَوْلُكَ إِنْ شَاءَ اللّٰهُ دَلِيلٌ عَلَى أَنَّهُ لَمْ يَشَأْ فَإِذَا شَاءَ كَانَ الَّذِی شَاءَ كَمَا شَاءَ وَ عِلْمُ اللّٰهِ السَّابِقُ لِلْمَشِيئَةِ.»

ص: ۳۵

عاصم بن حمید از امام صادق پرسید: آیا اراده خداوند ازلی است؟ حضرت فرمود: «مُرید همواره با مُراد همراه است. خداوند ازلاً عالم و قادر بود؛ سپس اراده فرمود» (صدوق، ۱۳۹۸ق: ۱۴۶).(۱) بر اساس این روایت اولاً، اراده صفتی فعلی است؛ ثانیاً، اراده به هر معنایی که در نظر گرفته شود، مسبوق به علم و قدرت و متأخر از آن هاست؛ ثالثاً، اراده منبعث از علم و قدرت است، نه خودِ آن ها. این روایت، به روشنی با نظریه صدرا ناسازگار است، زیرا به تصریح روایت مزبور، علم الهی بر مشیّت او سبقت دارد و اتحاد سابق و مسبوق، محال است.

د) نفی رابطه مشیت و اراده الهی با حب و رضای او

برخلاف صدرا که اراده الهی به وقوع پدیده ها را مستلزم حبّ او می داند، در روایات به صراحت این معنا نفی شده است. امام صادق در پاسخ ابوبصیر درباره «تلازم مشیت و اراده (و قضا و قدرِ) الهی با مُحبت او»، آن را نفی کردند (کلینی، ۱۳۷۸، ۱: ۱۵۰).(۲) هم چنین آن حضرت فرمود: «مشیت و اراده الهی به پدیده ها تعلق می گیرد؛ ولی این امر نشانه رضایت و محبت او به آن پدیده ها نیست. مشیت و اراده خدا به این تعلق گرفته که هر چه در جهان هستی واقع می شود، بداند، ولی اعتقاد به تثلیث را دوست ندارد و هرگز به کفر بندگان خود رضایت نمی دهد» (صدوق، ۱۳۹۸ق: ۳۳۹).(۳)

۲. تبیین اراده الهی

اشاره

علاوه بر رویکردهای مزبور در تبیین اراده الهی، در آموزه های قرآن و عترت رویکرد اثباتی نیز وجود دارد که در ادامه به آن می پردازیم:

الف) اراده به عنوان یکی از اجزای فرایند تحقق پدیده ها

یکی از مهم ترین تفاوت های جوامع روایی امامیه با نوع مباحث فلسفی، اعمّ از حکمت مشاء، اشراق و متعالیه در بحث اراده، مطرح کردن آن در مباحث «افعال الهی» و «فرایند تحقق پدیده ها در خارج» است. این فرق از دو جهت اهمیت دارد: اولاً، در این نوعِ پردازش روایات، علم و قدرت، پیش فرض تلقی شده است؛ ثانیاً از طریق روشن شدن مراحل تحقق پدیده ها،

۱- . «عَنْ عَاصِمِ بْنِ حُمَيْدٍ عَنْ أَبِی عَبْدِاللَّهِ قَالَ: قُلْتُ: لَمْ یَزَلِ اللَّهُ مُرِیداً؟ قَالَ: إِنَّ الْمُرِیدَ لایَكُونُ إِلا لِمُرَادٍ مَعَهُ؛ لَمْ یَزَلِ اللَّهُ عَالِماً قَادِراً ثُمَّ أَرَادَ.»

۲- . «عَنْ أَبِی بَصِیرٍ قَالَ قُلْتُ لأَبِی عَبْدِاللَّهِ شَاءَ وَ أَرَادَ وَ قَدَّرَ وَ قَضَی؟ قَالَ: نَعَمْ. قُلْتُ وَ أَحَبَّ؟ قَالَ: لا. قُلْتُ: وَ كَیْفَ شَاءَ وَ أَرَادَ وَ قَدَّرَ وَ قَضَی وَ لَمْ یُحِبَّ؟ قَالَ: هَكَذَا خَرَجَ إِلَیْنَا.»

۳- . «عَنْ فُضَیْلِ بْنِ یَسَارٍ قَالَ سَمِعْتُ أَبَاعَبْدِاللَّهِ یَقُولُ: شَاءَ وَ أَرَادَ وَ لَمْ یُحِبَّ وَ لَمْ یَرْضَ؛ شَاءَ أَنْ لایَكُونَ شَیْ ءٌ إِلا بِعِلْمِهِ وَ أَرَادَ مِثْلَ ذَلِكَ وَ لَمْ یُحِبَّ أَنْ یُقَالَ ثَالِثُ ثَلاثَةٍ وَ لَمْ یَرْضَ لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ.»

ص: ۳۶

دقیقاً جایگاه اراده در میان افعال الهی روشن می شود، چه این که اراده به معنای تحقق خارجیِ پدیده ها نیست، بلکه یکی از مراحل آن است. کلینی در کافی، بابی را به این موضوع اختصاص داده که: «پیدایش هر موجودی در عالم هستی، متوقف بر تحقق هفت شرط است» و بر اساس این روایات در کنار روایات باب «مشیّت و اراده» (کلینی، ۱۳۷۸، ۱: ۱۵۱۱۵۲)، مشیت و اراده، دو شرط جداگانه ذکر شده اند (کلینی، ۱۳۷۸، ۱: ۱۴۹۱۵۰).(۱)

در روایتی دیگر از امام هادی نیز به مراحل تحقق فعل خدا اشاره شده که نخست علم، سپس مشیت و اراده، و پس از آن تقدیر و قضا و امضای الهی قرار دارد. امام در این روایت می فرماید: «مشیت بر اساس علم است، اراده بر اساس مشیت و تقدیر بر اساس اراده...؛ فرق مشیت و اراده این است که با مشیت، تعیین صفات و حدود پدیده ها و انشای آن ها صورت می گیرد، اما با اراده، عوامل تمیز پدیده ها از یکدیگر در خارج پدید می آید و به وسیله تقدیر، قبل و بعد و نیز لوازم آن پدیده روشن می شود» (صدوق، ۱۳۹۸ق: ۳۳۴۳۳۵).(۲)

ب) جایگاه مشیت در بحث اراده

از دیگر تفاوت های نگرش روایات به اراده با دیدگاه صدرا و علامه، «مشیت» است که مفهوماً و مصداقاً با اراده متفاوت است. مشیت که امری حادث (کلینی، ۱۳۷۸، ۱: ۱۱۰)(۳) و طبق روایت صدوق از صفات فعل است، واسطه صفات علم و قدرت الهی با اراده است؛ یعنی اگر مشیت خدا تعلق بگیرد، فعل صورت خواهد گرفت. خداوند در آیه ۹۹ سوره یونس می فرماید: «وَ لَوْ شاءَ رَبُّکَ لَآمَنَ مَنْ فِی الأَرْضِ کُلُّهُمْ جَمیعاً أَ فَأَنْتَ تُکْرِهُ النَّاسَ حَتَّی یَکُونُوا مُؤْمِنِینَ».(۴) در این آیه، خداوند تصریح می کند: مشیت خداوند به ایمان اجباری مردم تعلق نگرفته است؛ لذا برخی از مردم ایمان نیاورده اند، زیرا با توجه به آیه ۱۰۰ همان سوره (۵)، این امر با حکمت آفرینش موجودات، یعنی به کار گرفتن عقل برای ایمان آوردنِ اختیاری، سازگاری ندارد.

۱- . «عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ أَنَّهُ قَالَ: لایَکُونُ شَیْ ءٌ فِی الْأَرْضِ وَ لا فِی السَّمَاءِ إِلا بِهَذِهِ الْخِصَالِ السَّبْعِ: بِمَشِیئَةٍ وَ إِرَادَهٍ وَ قَدَرٍ وَ قَضَاءٍ وَ إِذْنٍ وَ کِتَابٍ وَ أَجَلٍ؛ فَمَنْ زَعَمَ أَنَّهُ یَقْدِرُ عَلَی نَقْضِ وَاحِدَهٍ فَقَدْ کَفَرَ.»

۲- . «سُئِلَ الْعَالِمُ کَیْفَ عِلْمُ اللّهِ؟ قَالَ: عَلِمَ وَ شَاءَ وَ أَرَادَ وَ قَدَّرَ وَ قَضَی وَ أَمْضَی فَأَمْضَی مَا قَضَی وَ قَضَی مَا قَدَّرَ وَ قَدَّرَ مَا أَرَادَ فَبِعِلْمِهِ کَانَتِ الْمَشِیئَهُ وَ بِمَشِیئَتِهِ کَانَتِ الإِرَادَهُ وَ بِإِرَادَتِهِ کَانَ التَّقْدِیرُ وَ بِتَقْدِیرِهِ کَانَ الْقَضَاءُ وَ بِقَضَائِهِ کَانَ الإِمْضَاءُ وَ الْعِلْمُ مُتَقَدِّمٌ عَلَی الْمَشِیئَهِ وَ الْمَشِیئَهُ ثَانِیَهٌ وَ الإِرَادَهُ ثَالِثَهٌ... فَبِالْعِلْمِ عَلِمَ الأَشْیَاءَ قَبْلَ کَوْنِهَا وَ بِالْمَشِیئَهِ عَرَّفَ صِفَاتِهَا وَ حُدُودَهَا وَ أَنْشَأَهَا قَبْلَ إِظْهَارِهَا وَ بِالإِرَادَهِ مَیَّزَ أَنْفُسَهَا فِی أَلْوَانِها وَ صِفَاتِهَا وَ بِالتَّقْدِیرِ قَدَّرَ أَقْوَاتَهَا وَ عَرَّفَ أَوَّلَهَا وَ آخِرَهَا....»

۳- . «الْمَشِیئَهُ مُحْدَثَهٌ.»

۴- . اگر مشیّت خدا تعلق بگیرد، همه کسانی که در زمین هستند، (به ناچار) مؤمن می شوند؛ آیا تو می خواهی آن ها را با اکراه، به قبولِ ایمان وادار کنی؟!

۵- . «وَ مَا کَانَ لِنَفْسٍ أن تُؤْمِنَ إِلا بِإِذْنِ اللّهِ وَ یَجْعَلُ الرِّجْسَ عَلَی الَّذِینَ لا یَعْقِلُونَ».

ص: ۳۷

در روایات، از قرابت های مفهومی و مصداقیِ مشیت و اراده غفلت نشده است؛ برای مثال، مشیت مانند اراده دو نوع است: تشریعی و تکوینی؛ یعنی هم مشیت و هم اراده خدا تشریعاً به بعضی امور تعلق گرفته است، اما آن امور ممکن است تکویناً مورد مشیت و اراده او قرار نگیرند. عکسِ این قضیه نیز صادق است (کلینی، ۱۳۷۸، ۱: ۱۵۱). (۱)

در روایات، تفاوت های مشیت و اراده دقیقاً بیان شده است. مشیت، نخستین فعل مستقیم الهی است و همه پدیده ها به وسیله مشیّت آفریده شده اند (کلینی، ۱۳۷۸، ۱: ۱۱۰).(۲) امام رضا در بیان فرق مشیت و اراده می فرماید: «مشیت عبارت است از ذکر اول، و اراده نقطه عزیمت بر تحقق مشیت است» (کلینی، ۱۳۷۸، ۱: ۱۵۷۱۵۸).(۳) نیز در روایتی دیگر، آن حضرت فرمود: «منظور از مشیت، آغاز فعل است و منظور از اراده، ثبوت بر فعل» (برقی، ۱۳۷۱، ۱: ۲۴۴).(۴)

در روایتِ امام هادی که پیش تر مطرح شد نیز به فرق مشیت و اراده چنین اشاره شده است: «با مشیّت، تعیین صفات و حدود پدیده ها و انشای آن ها صورت می گیرد، اما با اراده، عوامل تمیز پدیده ها از یکدیگر در خارج پدید می آید» (صدوق، ۱۳۹۸ق: ۳۳۴۳۳۵).

ج) رابطه مشیت و حکمت

طبق اصول مسلّم عقلی و نقلی، خداوند حکیم است و مشیت رابطه ای تنگاتنگ با حکمت الهی دارد. معنای حکمت خدا این است که فعل او عبث نیست (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ۶۸: ۳۲۱)، بلکه هر چیزی را بر اساس اندازه دقیق، مناسب با تدبیر عالم و مصلحت بندگان قرار میدهد (صدوق، ۱۳۹۸ق: ۲۱۸). چیزی مورد مشیّت الهی قرار می گیرد که در راستای غرض آفرینش باشد و اگر تحقق چیزی مقتضای حکمت الهی نباشد، مشیّت به آن تعلق نمی گیرد؛ لذا حکمت الهی حلقه پیوند میان علم الهی و مشیّت است و مشیّت، موجب تحقق خارجی مُراد است.

۱- . «عَنْ أَبِی الْحَسَنِ قَالَ: إِنَّ لِلّهِ إِرَادَتَینِ وَ مَشِیئَتَینِ إِرَادَهَ حَتْمٍ وَ إِرَادَهَ عَزْمٍ یَنْهَی وَ هُوَ یَشَاءُ وَ یَأْمُرُ وَ هُوَ لا یَشَاءُ أَوَ مَا رَأَیْتَ أَنَّهُ نَهَی آدَمَ وَ زَوْجَتَهُ أَنْ یَأْکُلا مِنَ الشَّجَرَهِ وَ شَاءَ ذَلِکَ وَ لَوْ لَمْ یَشَأْ أَنْ یَأْکُلا لَمَا غَلَبَتْ مَشِیئَتُهُمَا مَشِیئَهَ اللّهِ تَعَالَی وَ أَمَرَ إِبْرَاهِیمَ أَنْ یَذْبَحَ إِسْحَاقَ وَ لَمْ یَشَأْ أَنْ یَذْبَحَهُ وَ لَوْ شَاءَ لَمَا غَلَبَتْ مَشِیئَهُ إِبْرَاهِیمَ مَشِیئَهَ اللّهِ تَعَالَی.»

۲- . «عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: خَلَقَ اللَّهُ الْمَشِیئَهَ بِنَفْسِهَا ثُمَّ خَلَقَ الأَشْیَاءَ بِالْمَشِیئَهِ.»

۳- . «عَنْ یُونُسَ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ قَالَ قَالَ لِی أَبُو الْحَسَنِ الرِّضَا...: یَا یُونُسُ تَعْلَمُ مَا الْمَشِیئَهُ؟ قُلْتُ: لا. قَالَ: هِیَ الذِّکْرُ الأَوَّلُ؛ فَتَعْلَمُ مَا الإِرَادَهُ؟ قُلْتُ: لا. قَالَ: هِیَ الْعَزِیمَهُ عَلَی مَا یَشَاءُ...» (کلینی، ۱۳۷۸، ۱: ۱۵۷۱۵۸).

۴- . «عَنْ یُونُسَ عَنْ أَبِی الْحَسَنِ الرِّضَا قَالَ قُلْتُ لا یَکُونُ إِلا مَا شَاءَ اللَّهُ وَ أَرَادَ وَ قَدَّرَ وَ قَضَی» قُلْتُ: فَمَا مَعْنَی شَاءَ؟ قَالَ: ابْتِدَاءُ الْفِعْلِ. قُلْتُ فَمَا مَعْنَی أَرَادَ؟ قَالَ: الثُّبُوتُ عَلَیْهِ... .»

ص: ۳۸

د) فرق اراده خدا و اراده مخلوقات

ملاصدرا با مقایسه اراده بشری و اراده الهی می گوید: اراده در انسان ها شوق مؤکدی است که در اثر انگیزه به وجود می آید و انگیزه، نتیجه تصور ملایمت آن شیء است؛ خواه آن تصور، علمی یا ظنّی و یا تخیلی باشد. این انگیزه موجب تحریک اعضا برای تحصیل آن شیء می شود (صدرا، ۱۳۵۴: ۱۳۵). وی تصریح می کند ماهیت اراده الهی، قصد ایجاد هستی نیست (صدرا، ۱۹۸۱، ۶: ۳۱۷). بر اساس تصور صدرا، در مخلوقات «اراده» در برابر «کراهت» به معنای «تصور عدم ملایمت شیء» نیز به کار می رود و این، درباره خدا مصداق ندارد (صدرا، ۱۳۶۶، ۳: ۲۲۳۲۲۴). قرآن کریم مفهوم «کراهت» را درباره خدا به کار برده و حتی در برخی موارد، آن را زمینه اراده الهی معرفی کرده است (توبه: ۴۶).(۱) محور اصلی در فرق اراده الهی با اراده مخلوقات، کراهت نیست، بلکه براساس روایات سه موضوع: «سنجیدن یا نسنجیدن جوانب امور»، «حرکت کردن یا نکردن برای تحقق خارجی مراد» و «تحقق خارجی مراد» است؛ چنانکه کلینی از امام کاظم روایت کرده: «إِرَادَهُ اللّهِ الْفِعْلُ لا غَيْرُ ذَلِکَ»؛ اراده خدا فعل اوست، نه چیزی دیگر (کلینی، ۱۳۷۸، ۱: ۱۰۹).

نتیجه گیری

با توجه به مطالب مذکور، میتوان نتیجه گرفت: دیدگاه ملاصدرا که اراده الهی را از صفات فعل و مساوق با علم می داند، تعارض جدی با ظواهر آیات و روایات دارد و دلیل قاطعی بر حمل روایات بر دیدگاه صدرا در دست نیست. هم چنین هرچند از دیدگاه علامه طباطبائی، اراده، صفت فعل، نشانه قدرت الهی و نافیِ ایجاب یا اجبار در فعل الهی است، اما این دیدگاه نیز بیشتر ناظر به نفی نقایص اراده بشر است و به دلیل عدم توجه به جایگاه مشیّت در اراده الهی، مطابق روایات نیست. براساس روایات، اراده از صفات فعل خدا و متأخر از علم و قدرت الهی است و مشیّت، واسطه علم و حکمت الهی با اراده اوست. برای پدید آمدن هر موجودی، ابتدا لازم است حکمت الهی، آن را اقتضا کند تا مورد مشیّت تکوینی خدا قرار بگیرد. اگر تحقق پدیده ای مورد مشیّت تکوینی الهی باشد، مورد اراده تکوینی او قرار می گیرد. جایگاه اراده الهی در فرایند تحقق پدیده ها در خارج، پس از مشیت و پیش از تقدیر و قضاست. اگر اراده الهی به تحقق پدیده ای تعلق گیرد، هندسه و جایگاه آن در خارج تعیین می شود؛ ضمن آن که هرچند

۱- . «وَ لَوْ أَرَادُواْ الْخُرُوجَ لأَعَدُّواْ لَهُ عُدَّهً وَ لكِن كَرِهَ اللّهُ انبِعَاثَهُمْ فَثَبَّطَهُمْ وَ قِيلَ اقْعُدُواْ مَعَ الْقَاعِدِينَ»؛ اگر آن ها واقعاً اراده داشتند برای جهاد خارج شوند، تجهیزاتی برای آن فراهم می کردند. حقیقت این است که خدا از حرکت آن ها کراهت داشت؛ لذا آن ها را از جهاد بازداشت و (اراده الهی) به آنان چنین ابلاغ شد که: همراه با کودکان، پیران و بیماران بنشینید.

ص: ۳۹

اراده مستلزم تحقق خارجی مُراد است، اما به دلیل امکان وقوع بداء، فقط هنگامی می توان گفت چیزی مورد اراده تکوینی خدا قرار گرفته که در خارج تحقق یافته باشد؛ به عبارت دیگر، مصداق خارجیِ اراده تکوینیِ الهی اساساً همان حدوث پدیده هاست.

منابع

۱. برقی، احمد بن محمد، (۱۳۷۱ق)، المحاسن، قم، دارالکتب الإسلامیه.

۲. حسن زاده آملی، حسن، (۱۳۷۰)، قرآن و عرفان و برهان از هم جدائی ندارند، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

۳. سعیدی مهر، محمد و مصدقی حقیقی، علی رضا، (۱۳۸۷)، «نقد علامه طباطبائی بر رویکرد فروکاهشی حکمت متعالیه در مفهوم شناسی اراده ذاتی خداوند»، فصلنامه علمی پژوهشی آینه معرفت، صفحات۲۱۳۹، سال ششم، ش۱۵.

۴. صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم شیرازی، (۱۳۶۰)، اسرار الآیات، تقدیم و تصحیح: محمد خواجوی، تهران، انجمن حکمت و فلسفه.

۵. ، (۱۹۸۱)، الحکمهٔ المتعالیه فی الأسفار العقلیه الاربعه، بیروت، دار احیاء التراث، چاپ سوم.

۶. ، (۱۳۸۷)، رسائل فلسفی، تعلیق: سیدجلال الدین آشتیانی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ سوم.

۷. ، (۱۳۶۶)، شرح أصول الکافی، تصحیح: محمد خواجوی، تقدیم: علی عابدی شاهرودی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، چاپ اول.

۸. ، (۱۳۵۴)، المبدأ و المعاد، تصحیح: سیدجلال الدین آشتیانی، تهران، انجمن حکمت و فلسفه.

۹. ، (۱۳۷۵)، مجموعه رسائل فلسفی صدرالمتألهین، تحقیق و تصحیح: حامد ناجی اصفهانی، تهران، حکمت، چاپ اول.

۱۰. صدوق، محمد بن علی بن حسین بن بابویه قمی، (۱۳۹۸ق)، التوحید، قم، جامعه مدرسین حوزه علمیه، چاپ اول.

۱۱. طباطبائی، سیدمحمدحسین، (۱۴۱۹ق)، الرسائل التوحیدیه، بیروت، مؤسسه النعمان.

۱۲. ، (۱۴۱۷ق)، المیزان فی تفسیر القرآن، بیروت، مؤسسه اعلمی، چاپ اول.

۱۳. ، (بی تا)، نهایهٔ الحکمه، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.

۱۴. کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۳۷۸)، الکافی، تهران، المکتبهٔ الاسلامیه.

۱۵. مجلسی، محمدباقر، (۱۴۰۴ق)، بحار الأنوار الجامعه لدرر أخبار الأئمه الأطهار، بیروت، مؤسسه الوفاء.

۱۶. میرداماد، محمدباقر، (۱۳۶۷)، القبسات، به اهتمام: مهدی محقق، سیدعلی موسوی بهبهانی، ایزوتسو و ابراهیم دیباجی، تهران، دانشگاه تهران، چاپ دوم.

ص: ۴۰

نقشِ مصلحت (لطف و اعتبار) در توجیه آلام ابتدایی در رهیافت کلامی

اشاره

حمیدرضا سروریان(۱)

تاریخ دریافت: ۱۳۹۲/۱۰/۲۳

تاریخ تأیید: ۱۳۹۲/۱۲/۱۷

چکیده

مفهوم «مصلحت» و عناوین نزدیک آن (لطف و اعتبار) در توجیه آلام ابتدایی، نقش محوری دارد. در واکاویِ مفهوم مصلحت در رهیافت کلامی، مفهوم کلی آن در نظر گرفته شده و در آیات و روایات، بیشتر به مصادیق مصلحت مانند: اجر، آزمایش الهی، کمال انسان، افزایش اجر و... اشاره شده است. متکلمان اسلامی درباره نقش مصلحت در نیکوییِ آلام ابتدایی، چهار قول بیان کردند؛ بنابر نظر اول، فعل الهی عین مصلحت است و نه می توان با معیار بشری فعل الهی را سنجید و نه امری را بر خدا الزام کرد. در نظر دوم، مصلحت در نیکوییِ آلام ابتدایی، نقشی ندارد. و جبران بیرونیِ خداوند برای نیکویی آن کافی است. در نظر سوم، مصلحت شرط کافی برای نیکویی آلامِ ابتدایی است و به جبران بیرونی نیاز نیست. در نظر چهارم با وجود ضرورتِ مصلحت برای نیکویی آن، جبران بیرونی نیز ضروری می نماید. نتیجه چالش اقوال مزبور، نظریه پنجم است که براساس آن، همراهی دائمی مصلحت با تمام آلام ابتدایی، لازم است اگر چه در برخی از آلام ابتدایی، کافی نیست.

واژگان کلیدی

آلام ابتدایی، مصلحت، لطف، عبرت گرفتن، جبران بیرونی (عوض).

۱- استادیار گروه معارف اسلامی دانشگاه تبریز.

ص: ۴۱

بیان مسئله

سختی ها یی را که متألم در آن نقشی ندارد و ناخواسته بر او تحمیل شده است، در اصطلاح کلامی به «آلام ابتدایی» و سختی هایی را که متألم خود در آن نقش دارد، به «آلام غیرابتـدایی» تعبیر می گردد. از نظر عموم متکلمان اسـلامی،آلامِ منسوب به خـدا اعم از ابتدایی و غیرابتدایی نیکوست. دلیل نیکوییِ آلام غیر ابتدایی در راستای واکنش مصلحت آمیز و قانون مند نظام توحیدی در ارتباط بـا رفتار شـخص متألم است که بایـد در جای خود بررسـی گردد و کمتر مورد چالش است. آنچه در این نوشـتار به آن پرداخته می شود، علت نیکوییِ آلاـم ابتـدایی است که گـاه از آن به «رنـج هـای بی دلیـل» تعبیر می گردد و دامنه فراگیریِ آن بسیار گسترده و پرسـش هـای پیرامون آن فراوان است، به گونه ایکه گاه این آلام، دست آویز ملحـدان برای انکار صـفات جمال خداونـد و یا حتی انکار او شده است، و این امر بر اهمیت و کاربرد این بحث کلامی دلالت دارد.

متکلمان اسـلامی در پاسخ به علت و فلسـفه آلام ابتدایی، از عناوین «مصـلحت» (لطف و عبرت گرفتن) و «عوض» استفاده کرده اند. محور پژوهش در این نوشـتار، نقش مصـلحت (لطف و اعتبـار) در نیکوییِ آلام ابتـدایی است و از نقش عوض تنها به میزان تأثیرش درنیکوییِ الم ابتـدایی در ارتبـاط بـا مصـلحت سـخن به میان می آیـد. در تحقیق حاضـر ابتـدا در مقـدمه بحث، در پیِ پاسـخ به این پرسـش هستیم که: اولاًـ مراد از مصـلحت (لطف و عبرت گرفتن) در رهیافت کلامی چه امری است؟ و ثانیاً، میزان هماهنگی گفتار متکلمان اسـلامی درباره معنای مصـلحت با آیات و روایات چگونه است؟ آن گاه به بررسی نقش مصلحت در نیکویی آلام ابتدایی می پردازیم. در این نوشتار، ضمن بررسی اقوال متکلمان اسلامی درباره نقش مصلحت در آلام ابتدایی، نظری نو ارائه خواهد شد.

مبانی تصدیقیه بحث (پیش فرض های پذیرفته شده)

اشاره

نظریه نیکو بودن آلام ابتدایی بر اساس مبادی تصدیقیه خاص و نیز پذیرش گزاره های خاص شـکل گرفته است که قبول آن گزاره در پـذیرش نظریه، نقش اساسـی دارد و قبول نکردن آن به هر دلیل، موجب فروپاشـی نظریه خواهـد شـد. براین اساس، به مهم ترین مبادی تصدیقیه مورد پذیرش در این راستا اشاره می شود.

۱. بدیهی بودن وجود آلام

متکلمان معتزله، امامیه و اشاعره به وجود رنـج و الم در این جهان، اعم از ابتـدایی و غیرابتـدایی، اذعان دارنـد و بر این مطلب ادعای بداهت کرده اند؛ برای نمونه قاضی عبدالجبار،

ص: ۴۲

وجود درد را امری بدیهی و وجدانی دانسته و دلیل آن را ادراک درد می داند. از نظر او آنچه در اثبات اَلَم لازم است، امکان اثبات مدرَک بودن الماست که در آن صورت برای اثبات وجود الم به دلیل نیاز نیست، زیرا بالاترین استدلال بر وجود چیزی، برگرداندن آن به امرِ درک شده است. او ادراک شیء را برترین دلیل بر وجود آن شیء می داند (اسد آبادی، ۱۳۸۲ق، ۱۳: ۲۲۹ ۲۳۰). قاضی عبدالجبار یافتن درد در نفس را، از یافتن گرمی و سردی اجسام برتر دانسته و همین یافتن را دلیل بر اثبات معنای مدرَک که همان درد باشد، می داند (اسد آبادی، ۱۳۸۲ق، ۱۳: ۲۲۹ ۲۳۰). شیخ طوسی نیز وجود اَلَم و اثبات آن را بی نیاز از بحث می داند و انکار آن را زورگویی می داند، زیرا وجود درد و رنجی که موجود زنده با آن رنجور می شود وآن را درک می کند، آشکار است، با آن که طبعِ موجود زنده از رنج بیزار است (طوسی، ۱۴۰۶ق:۱۴۱).

۲. بدیهی بودن وجود آلام ابتدایی

متکلمان عدلیه، وجود آلام ابتدایی رامانند اصل وجود آلام، بدیهی گرفته اند؛ بر همین اساس، صاحب کتاب یاقوت، قول بکریه را که تمام آلام را استحقاقی می دانند و منکر اَلَم ابتدایی هستند و وجود آن را در کودکان و حیوانات، انکار کرده اند یاوه گویی می داند و دلیل آن را علمبه دردهایمان در دوران کودکی و دردهای حیوانات می داند (ابواسحاق، ۱۴۱۳ق:۴۸). او قولِ اصحاب تناسخ را که بر طبق آن تمام آلام، نتیجه عمل شخص رنجور است و الم تنها در صورتی نیکوست که شخص، سزاوار آن باشد و بر این اساس الم ابتدایی وجود ندارد، قبول ندارد. او در ابطال قول اصحاب تناسخ می گوید: «گفتار آن ها باطل است، زیرا اگر تمام رنج ها نتیجه اعمال گذشته است، باید انسان آن ها را به یاد آورد، و چون رنج در میان معصومان(ع) وجود داشته است. از سوی دیگر، بنابر فرض اصحاب تناسخ، چون رنج، عذاب است، واجب است همراه با خواری باشد و فرار از آن و آه و ناله در برابر آن، واجب باشد، در صورتی که خلاف آن ثابت است» (ابواسحاق، ۱۴۱۳ق:۴۸). این که عموم متکلمان عدلیه درباره دلیل نیکویی آلام ابتدایی سخن به میان آورده اند، خود گویاترین دلیل بر پذیرش وجود آلام ابتدایی است.

با توجه به بدیهی بودن وجود الم و الم ابتدایی، این پرسش مطرح می گردد که: علت الم ابتدایی با وجود عدالت و رحمت خداوند، چیست؟

۳. نیکو بودن آلام ابتدایی

برخلاف ثنویون که معتقدند دردها و غم ها ذاتاً بد هستند و هر گاه وجود یابند، زشتی و قباحت را به همراه دارند، و برخلاف نظر اصحاب تناسخ و بکریه که زشتی آلام به متعلّق آن

ص: ۴۳

وابسته است، به گو نه ای که اگر متعلَق اَلَم به سبب گناه کوتاهی در انجام واجبات، سزاوار الم شود، الم نیکوست و در غیر این صورت الم نیکو نخواهد بود، از نظر عموم متکلمان اسلامی، تمام آلامِ ابتدایی و غیرابتداییِ منسوب به خداوند، نیکوست و در این باره میان اشاعره و عدلیه اختلافی نیست؛ آنچه موجب اختلاف است، درباره علت نیکوییِ آلام ابتدایی است. درباره علت نیکویی آلام ابتدایی، متکلمان عدلیه ازدو واژه کلیدی «مصلحت» (لطف و اعتبار) و «عوض» استفاده کرده اند که در نوشتار حاضر، به نقش مصلحت و واژگان مشابه آن می پردازیم.

معنای مصلحت (لطف و اعتبار) در رهیافت کلامی و آیات و روایات

اشاره

پیش از بررسی علت نیکوییِ آلام ابتدایی و بررسی و نقد اقوال درباره آن، ضروری می نماید دقیقاً مراد متکلمان از مفهوم مصلحت و مفاهیم نزدیک آن در ارتباط با آلام ابتدایی روشن شود و میزان تأثیرپذیری آنان از آیات و روایات و وجه شباهتِ معنای آنان از مفهوم مصلحت در لسان آیات وروایات، تبیین گردد.

۱. معنای مصلحت (لطف و اعتبار) در رهیافت کلامی

بیشترِ متکلمان عدلیه، برای نیکویی آلام ابتدایی از مفهوم «اعتبار» استفاده کرده اند؛ یعنی الم ابتدایی، موجب عبرت گرفتن مکلف می شود و مکلف با عبرت گرفتن و انجام دادن دستورات خداوند به او نزدیک می گردد. برای توضیح مفهوم «اعتبار»، به گزارش اقوال متکلمانی مانند: قاضی عبدالجبار، شیخ مفید، سید مرتضی، شیخ طوسی، خواجه نصیر الدین طوسی و علامه حلی می پردازیم.

قاضی عبدالجبار (۳۲۵ ۴۱۵ق) در بحث آلام ابتدایی، در موارد متعددی از مفهوم عبرت گرفتن استفاده می کند (اسد آبادی، بی تا:۲۲۸؛ اسد آبادی، ۱۴۰۸ق:۴۸۵؛ اسد آبادی، ۱۳۸۲ق، ۱۳:۳۹۰ ۳۹۱). او ضمن بیان ضرورتِ همراهی الم ابتدایی با عبرت پذیری، هم برای مکلفان وهم برای غیرمکلفان، دامنه آن را در مکلفان از غیرمکلفان گسترده تر می داند، زیرا الم می تواند مایه پندپذیری، هم برای خودشان و هم دیگران گردد (اسد آبادی، ۱۴۰۸ق:۴۸۵).

از توضیح قاضی عبدالجبار درباره اعتبار، دانسته می شود مراد او از اعتبار، همان عبرت گرفتن است؛ بدین معنا که شخص متألم و مکلف در سایه الِمواردشده، به انجام دادن دستورات خداوند روی می آورد. بر اساسِ همین معناست که او اختصاصِ عبرت گرفتن به افراد غیرمکلف و عدم تعلق آن به مکلف را بعید می داند، در صورتی که عبرت گرفتن برای شخص مکلف در ازای المِ واردشده به او، سزاوارتر است (اسد آبادی، ۱۴۰۸ق:۴۸۵). قاضی عبدالجبار در منبعی

ص: ۴۴

دیگر، به صراحت «اعتبار» را معنا می کند: الم موجب می شود مکلف با عبرت گرفتن، به انجام دستورات خداوند و ترک نواهی او تشویق گردد (اسد آبادی، ۱۳۸۲ق،۱۳: ۳۹۱ ۳۹۰). او در عبارتی دیگر، آن را بر «لطف» تطبیق داده (اسد آبادی، ۱۳۸۲ق،۱۳:۳۹۱) و در منبعی دیگر، معنای لطف را به عبرت گرفتن برمی گرداند (اسد آبادی، ۱۴۰۸ق:۴۹۰). او گاه از این عبرت گرفتن، به «مصلحت» نیز تعبیر می کند (اسد آبادی، ۱۳۸۲ق،۱۳: ۳۹۰).

شیخ مفید(م. ۴۱۳ق) از معنای عامّ «اصلح» استفاده کرده است که بر اساس آن می توان نیکوییِ تمام افعال الهی را تبیین کرد. او مرگ و حیات را از مصادیق قاعده اصلح دانسته و امتحان الهی را نیز از مواردی می داند که موجب می شود آلام شدیده از سوی خداوند بر بسیاری از آفریده هایش وارد شود. او وجود آلامِ پیش از مرگ بر برخی بندگان را، بر اساس مصلحت متألم و غیرمتألم تبیین می کند (مفید، ۱۴۱۴ق: ۹۵). شیخ مفید در عبارتی، «مصلحت دینی» را بر «لطف» عطف کرده است (مفید، ۱۴۱۳ق:۱۰۹)؛ پس معلوم می گردد مراد او از مصلحت، معنای لطف در اصطلاح متکلمان اسلامی است که براساس آن، بنده به خداوند روی می آورد.

شیخ مفید از ضرورت «عبرت گرفتن» و «اصلاح» در اصل آفرینش تمام موجودات سخن به میان آورده و آفرینش بدون آن ها را بیهوده دانسته است (مفید، ۱۴۱۳ق:۱۰۷). از قانون کلی او و دیگر سخنانش می توان نتیجه گرفت، الم ابتدایی نیز باید با عبرت گرفتن و صلاح همراه باشد، زیرا الم ابتدایی از فروع آفرینش است.

سید مرتضی گاه از عنوان عبرت گرفتن (علم الهدی، ۱۳۷۸ق:۳۴) و گاه از عناوین: حکمت، صواب، حق و عدالت استفاده می کند (علم الهدی، ۱۴۰۵ق، ۲: ۱۹۳). گاه از قاعده لطف به «صلاح» یا «اصلح» تعبیر می شود، چنان که سیدمرتضی بر آن تصریح دارد (علم الهدی، ۱۴۱۱ق: ۱۸۶).

محقق حلی، ضمن استفاده ازعنوان «لطف محض» (محقق حلی،۱۴۲۱ق:۱۰۴۱۰۵)، آن را با معنای عام منفعت مساوی می داند. او لطف محض را بر همان منفعت درونیِ الم، بدون ضرورت در نظرگرفتن منفعتی بیرونی برای جبران آن، تطبیق داده است (محقق حلی، ۱۴۲۱ق: ۱۰۹ ۱۱۰).

شیخ طوسی (۳۸۵ ۴۶۰ق) ذیل آیه شریفه: «وَ لَنَبْلُوَنَّكُمْ بِشَيْ ءٍ مِنَ الْخَوْفِ وَ الْجُوعِ وَ نَقْصٍ مِنَ الأَمْوالِ وَ الأَنْفُسِ وَ الثَّمَراتِ وَ بَشِّرِ الصَّابِرِينَ» (بقره:۱۵۵)، از تعبیر «لطف» استفاده کرده است و آن را عبارت از لطف در دین می داند (طوسی، بی تا،۲: ۳۸)

ص: ۴۵

خواجه نصیر الدین طوسی (۵۹۷ ۶۷۲ق)، از واژه «لطف» و «مصلحت» استفاده کرده است (حلی،۱۴۱۳ق:۳۳۱).

علامه حلی (۶۴۸-۷۲۶ق) شاگرد خواجه نیز بر ضرورت مصلحت در نیکویی آلام ابتدایی تصریح دارد و آن را نوعی لطف می داند؛ زیرا اگر مصلحتی در الم ابتدایی نباشد کار خداوند عبث خواهد بود. البته او جبران بیرونی را نیز برای ستم نبودن فعل الهی ضروری می داند (حلی،۱۹۸۲: ۱۳۷-۱۳۸)

ابوصلاح حلبی نیز از تعبیر «لطف» استفاده کرده است. او علت نیکو بودن آلامِ واردشده بر کودکان را، لطف بودن آن برای عقلا می دا ند (حلبی،۱۴۰۴ق:۱۳۴)

۲. معنای مصلحت در آیات و روایات

عناوینِ «مصلحت»، «اعتبار» و «لطف» در اصطلاح بیشتر متکلمان اسلامی، با همان عنوان کلیِ خودشان آمده و به مصادیقِ آن، کمتر اشاره شده است. بدین معنا که متکلمان اسلامی تنها گفته اند که آلام باید با مصلحت (لطف و اعتبار) همراه باشند ودرتبیین معنای عناوین یاد شده و مصادیق آن کمتر سخن گفته اند در حالی که در آیات و روایات با صراحت به مصادیق عناوین یاد شده مانند: به کمال رسیدن انسان، پاداش دادن به او و... اشاره شده است. به نظر می رسد، عنوان «مصلحت» از سایر عناوینِ مشابه، عام تر است؛ به گونه ای که عبرت گرفتن و لطف، تحت عنوان کلیِ مصلحت قرار می گیرند و آن دو، مصادیقی از مصلحت هستند. بنابراین، مشخص شدن معنای مصلحت در لسان آ یات و روایات، ضروری می نماید تا در پرتو آن، میزان تأثیر پذیری متکلمان اسلامی از آیات و روایات و قدرِ مشترک معنای اصطلاحی مصلحت در آیات وروایات با اصطلاح کلامی، روشن شود.

درآیات و روایات، معنای عام مصلحت بر مصادیق خاص آن تطبیق شده است. مهم ترین مصالح گفته شده درباره علتِ به وجود آمدن آلام ابتدایی(۱) در متون دینی، عبارت است از: آزمایش الهی (بقره: ۱۵۵ ۱۲۴،۱۵۷، ۲۱۴؛ آل عمران: ۱۴۲، ۱۵۴؛ انفال:۲۸؛ انبیاء:۳۵؛ محمد: ۳۱؛ قلم: ۱۱؛ نازعات:۴۱؛ کلینی،۱۳۶۲، ۱: ۱۵۲؛ صدوق، ۱۳۷۸:۹۱؛ طوسی، بی تا، ۵: ۱۰۶؛ امام علی۱۴۱۴ ،ق، ۴۸۳-۴۸۴)؛ در هم کوبیدن شهوات (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ۶۸: ۲۶۴؛ صدوق،۱۳۷۸ق،۲:۹۱)؛

۱- . تعبیر «آلام ابتدایی»، تعبیر کلامی است. شاید برای این دسته آلام در لسان آیات و روایات، تعبیرِ «آلام غیراستحقاقی» مناسب تر باشد، زیرا از آیات وروایات به دست می آید که آلامِ وارد شده بر انسان ها دو دسته اند؛ برخی استحقاقی که نتیجه عملکرد خود انسان است، و برخی غیراستحقاقی که مورد بحث این نوشتار است.

ص: ۴۶

آگاهی از درد و رنج دیگران و انتخاب درست (صدوق،۱۳۷۸ق،۲: ۹۱؛ مجلسی،۱۴۰۴ق، ۹۳: ۳۶۹ ۳۷۱)؛ مصالح دنیوی سختی ها (بقره: ۲۱۶)؛ سهل گیری بر بنده رنجور (دیلمی،۱۴۱۲ق،۱: ۴۳؛ مجلسی،۱۴۰۴ق، ۶۵: ۱۹۹)؛ اعطای ثواب تفضلی (دیلمی، ۱۴۱۲ق، ۱: ۴۳)؛ مصلحت داشتن المبرای دیگری (نوری، ۱۴۰۹ق، ۲: ۶۷)؛ تکامل انسان(امام علی۱۴۱۴ ،ق: ۴۱۸)؛ بخشش هنگام نیاز؛ گاه خداوند به شخص عطا نمی کند تا در زمان نیاز (آخرت) به او عنایت فرماید (کلینی، ۱۳۶۲،۲: ۲۶۴)؛ آگاهی از سختی های آخرت (صدوق، ۱۳۷۸ق، ۲: ۹۱)؛ افزایش اجر (دیلمی، ۱۴۱۲ق، ۱: ۴۴۲؛ کلینی، ۱۳۶۲،۲: ۲۶۰؛ حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ۲: ۶۶).

نتیجه آن که در آیات و روایات، معنای عام مصلحت با بیان مصادیق آن تبیین شده است، درحالی که متکلمان اسلامی بیشتر به عنوان کلیِ مصلحت در راستای علت نیکویی آلام ابتدایی اشاره کرده اند؛ هر چند افرادی مانند شیخ مفید، به مصادیقی از آن نیز اشاره کرده اند. بنابراین سخن متکلمان اسلامی، با آیات و روایات هماهنگ است، زیرا عنوان کلیِ مصلحت می تواند بر مصادیق گفته شده در آ یات و روایات تطبیق شود.

مصلحت و نیکویی آلام ابتدایی

اشاره

پس از مشخص شدن معنای مصلحت، لطف و اعتبار در رهیافت کلامی، به بررسی نقش آن در نیکویی آلام ابتدایی می پردازیم. در بررسی این نقش، بنابر استقرای انجام شده چهار قول وجود دارد:

۱. فعل الهی بودن آلام ابتدایی، دلیل بر نیکویی

اشاره

در دیدگاه اشاعره، آلام هرگاه از سوی خداوند باشد، نیکوست و تفاوتی نمی کند اَلَم به جهت جزا ویا ابتدایی باشد و نیازی نیست برای نیکو شدن آن، الم مسبوق به استحقاق، یا برای جلب منفعت و یا برای دفع زیانِ بزرگ تر باشد، زیرا خداوند مالک است و هرگونه بخواهد می تواند در ملک خود تصرف کند (شهرستانی، بی تا:۴۱۰). در اندیشه آنان، هرگونه الزامی در راستای آلام ابتدایی برای خداوند باطل است (تفتازانی، ۱۴۰۹ق:۳۲۳ ۳۲۸؛ ایجی، ۱۳۲۵ق، ۸: ۱۹۸ ۲۰۰).

نقد و بررسی: منافات داشتن این قول با حکمت و عدالت خداوند

متکلمانِ عدلیه، سخنان و دلایل اشاعره را مورد نقد جدی قرار دادند؛ برای نمونه علامه حلی، لازمه سخن اشاعره را آن می داندکه: «روا باشد خداوند بنده خود را بدون گناه، به انواع رنج ها آزار دهد، در حالی که خداوند ازکارش، نه هدفی داشته است و نه پاداش و عوضی را در برابر الم واردشده، به بنده رساننده است.و روا باشد خداوند، کودکان، پیامبران و اولیای خویش را

ص: ۴۷

بی غرض و عوض، آزار دهد. به ضرورت می دانیم که اگر انسانی چنین کند، خردمندانش ستمگر و سفیه شمارند، پس چگونه آدمی چنین کاستی هایی را به خدایش نسبت دهد و از او نهراسد؟!...» (حلی، ۱۹۸۲: ۱۳۸).

قاضی نورالله در ردّ سخن اشاعره می گوید: «آنچه اشاعره، از اصل عدم واجب بودن امری بر خداوند می گویند، به علت آن است که آن ها معنای وجوب را درست درک نکرده اند و تصرف در ملک نیز از سوی هر مالکی که باشد اگر بر وجه حسن باشد، حسن خواهد بود و اگر بر وجه قبیح باشد، قبیح خواهد بود» (مرعشی،۱۴۰۹ق،۲: ۱۸۴ ۱۸۹).

۲. لطف محض بودن آلام ابتدایی و بی نیازی از مصلحت بیرونی برای نیکویی آن

اشاره

بنابراین قول، وجود مصلحت برای نیکوییِ آلام ابتدایی هم شرط لازم است و هم شرط کافی، و به علت ضرورت مصلحت در آلام ابتدایی تحقق این شرط دائمی است؛ به بیان دیگر، منفعت باید به جهت مصلحت و اعتبار در خود المتحقق یابد و نه به جهت نفعی بیرونی که همان عوض باشد. این قول را قاضی عبد الجبار به «عباد» (م. ۳۰۳ق) از قدمای معتزله، نسبت می دهد (اسدآبادی، ۱۳۸۲ق، ۱۳: ۳۹۰).

از متکلمان شیعه، محقق حلی نیز بر این قول است. او ضمن اشاره کردن به اختلاف درباره علت نیکو بودن آلام ابتدایی و بیان سه قول در این باره و استدلال ها و نقد آن ها، در نهایت به دلیلِ قولی می پردازد که «لطف محض» را در الم ابتدایی کافی می داند و نیاز به منفعت زاید در مقابل آن نیست، و خود این قول را می پذیرد. محقق حلی درباره دلیل این قول می گوید: «کسانی که تنها لطف را در ایجاد الم کافی می دانند، استدلال کرده اند: در این که در مقابل الم، به انسان منفعت برسد یا این که خود الم لطف و منفعت باشد فرقی نیست، زیرا تحمل سختی های سفر، به جهت افزایش سود در کالاـ ها جایز است، گرچه در مقابل خود سفر منفعتی نباشد. واین امر، در جایی که لطف به خود مولَم، یعنی کسی که مستقیماً درد را تحمل می کند، آشکار تر است؛ بنابراین کسی که می داند فرزندش در راه تحصیل علم باید رنج هجرت وغربت را تحمل کند و جدایی از سرگرمی های شهر خود و هجرت موجب یاد گیری او می شود، الزام او بر این رنج هجرت، نیکوست ودر مقابلِ آن رنج، عوضی واجب و لازم نیست و علت حُسن آن الم فقط لطف در تعلّم است.» محقق حلی پس از استدلال مزبور می گوید: «این وجه قوی است و بر آن اعتماد می شود» (اسدآبادی، ۱۳۸۲ق، ۱۳: ۱۰۹ ۱۱۰).

حنفیه تمام آلام را همراه با حکمت هایی، مانند: از بین رفتن خطاها، بالارفتن درجات و پاکیِ نفس از اخلاق ناهماهنگ با بندگی، از جانب خداوند متعال می دانند و جبران بیرونی را بر

ص: ۴۸

خداونـد واجب نمی داننـد. آنان تمام آلام را مشتمل بر حکمت می داننـد، اگرچه عقول از درک آن ناتوان باشـند؛ به همین علت، اعتراض بر فعل الهی را جایز نمی دانند (قدسی،۱۴۲۳ق:۱۷۸ ۱۸۳).

نقد و بررسی: اخص بودن دلیل نسبت به مدعا

به نظر نگارنـده، دلیل محقق حلی اخص از مـدعای اوست، زیرا این دلیل در جایی صادق است که متعلَق الم و لطف یکی است، اما متکلمان موارد متعـددی را ذکر می کننـد که متعلَق الم و لطف یکی نیست؛ ماننـد رنج های وارد شده بر کودکان و دیوانگان که با وجود منفعت داشـتن برای دیگران، به علت نبودن قـدرت تفکر در سـطوح عـالی انسـانی، مصالحی ماننـد عبرت گرفتن از آن ها بی معنـاست و به همین علت، جبران بیرونی برای آن هـا ضـروری می نمایـد؛ مگر آن که ماننـد حنفیه گفته شود در تمام موارد لطف و مصـلحت وجود دارد، اگرچه ما به علت محدودیت علم نتوانیم به آن آگاه شویم؛ اما در صورت عدم پذیرش سـخن مزبور، به علت بی نقص بودن فعل الهی، مصلحت تنها برای نیکوییِ آلام ابتدایی کافی نیست.

۳.ضرورت نداشتن مصلحت در نیکویی آلام ابتدایی

اشاره

این قول تنهـا به ابوعلی منسوب است. سیدمرتضـی در این باره می گویـد: «ابوعلی، وارد کردن الم از سوی خداونـد را جایز دانسـته است، بدون این که الم وسـیله ای برای عبرت گرفتن باشد» (علم الهدی،۱۴۱۱ق:۲۳۰). و بنابر نقل علامه حلی، از نظر ابوعلی، علت قبیـح بودن آلاـم ابتـدایی تنهـا سـتم بودن آن است؛ بنابراین لطف در آن ضـرورتی نـدارد (حلی، ۱۴۱۳ق:۳۳۰). بر این مبنـا، جبران بیرونی خداوند، ستم بودن را از بین می برد و در آن صورت، الم ابتدایی قبیح نخواهد بود.

نقد و بررسی: عبث بودن فعل الهی در صورت خالی بودن از مصلحت

تنها جبرانِ خداونـد، تبیین کننـده نیکویی الم ابتـدایی نیست،زیرا اگر الم ابتـدایی همراه با مصـلحت نباشد وغرض از آن فقط عوض باشد، این امر عبث خواهد بود. عوض بدونِ مصلحت، مانند آن است که شخص تنها به جهت عوض و بدون هدفی دیگر، آزار و یا اجیر شود، و اینکاری عبث است (علم الهدی،۱۳۷۸ق:۳۴) و روشن است که خداوند کار عبث انجام نمی دهد.

۴. نیکویی آلام ابتدایی، به شرط مصلحت درونی الم و جبران بیرونی

اشاره

این قول، مهم ترین قول در میان متکلمان عـدلیه است و بیشترشان بر این قولند. در نوشـتار حاضـر، به گزارش گفتارِ برخی از آن ها می پردازیم.

قاضـی عبـد الجبار معتقـد است، آلامی که از سوی خداوند به آفریده هایش می رسد، از دو صورت خارج نیست؛ یا آفریده مکلف

است و یا غیرمکلف. اگر آفریده غیرمکلف است، باید المِوارد

ص: ۴۹

شـده بر آن با دو امر همراه باشـد؛ اول، عوضـی که الم را از سـتم بودن جـدا می کند و دوم، موجب پند گرفتن مکلفان گردد تا الم بیهوده نباشـد. و اگر الم در حق مکلفـان است، دو امر یادشـده بایـد در آنان نیز ملاحظه شود؛ با این تفاوت که گستردگی اعتبار در این فرض بیشتر است، زیرا در این فرض الم می توانـد تنهـا برای خود او، یـا تنهـا برای دیگری و یـا هم برای خود متألمو هم دیگری پندپذیر باشد (اسدآبادی، ۱۴۰۸ق: ۴۸۵). البته قاضـی عبـد الجبار بعید می داند پندپذیری، تنها مخصوص دیگران بوده و برای خود مکلف، مایه پندگرفتن نباشد، در صورتی که مکلف خود بیشتر به آن اعتبار سزاوار است (اسدآبادی، ۱۴۰۸ق: ۴۸۵).

نکته مهم آن است که از نظر او، اساس رنـج هایی که از سوی خداونـد به آفریـده هایش می رسـد، عبرت گرفتن است و عوض در مرتبه بعـد قرار دارد. او از این عبرت گرفتن، گـاه به «مصـلحت» تعبیر می کنـد و آن را در الم ابتـدایی، اصـل می دانـد (اسـدآبادی، ۱۳۸۲ق، ۱۳: ۳۹۰).

قاضـی عبد الجبار، دلیلِ ضـرورت اعتبار را به فلسـفه آلام برمی گرداند که بر چه اساسـی فروفرسـتادن آلام بر خداوند واجب است، ودلیـل وجوب آلام را در بازگشت به تکلیف می دانـد؛ یعنی همان گونه که تکلیف از سوی خداونـد واجب است، هر امری هم که در ارتباط با فراهم کردن شرایط تکلیف و انجام دادن آن، مانند قدرت و تمکین دادن باشد، نیز بر خداوند واجب است (اسدآبادی، ۱۳۸۲ق، ۱۳: ۳۹۰). از نظر او، الم است که می توانـد این اعتبار را ایجاد کند و مکلف با اعتبارگرفتن، به انجام دسـتورات خداوند و ترک نواهیِ او تشویق شود (اسدآبادی، ۱۳۸۲ق، ۱۳: ۳۹۰ ۳۹۱).

شیخ مفید، عبرت گرفتن و مصـلحت را در الم ابتدایی شرط می داند. از نظر او، در صورت مساوی بودن ایجاد الم و لذت در حیوان بر خداونـد حکیم و منزه از نواقص، روا نیست که به جای لـذت، الم را در حیوان ایجاد کند، زیرا در این صورت در ایجاد الم، هیچ انگیزه و غرضـی مگر عوض دادن به متـألم وجود نـدارد، در صورتی که خداونـد می توانـد از روی تفضـل، بـدون ایجـاد کردن الم عوض بدهد.

از نظر شیخ مفید، مقتضای جود و مهربانیِ خداوند آن است که در صورت مساوی بودن مصلحت لذت با الم برای حیوان، مصلحت همراه با لذت باشد، زیرا لذت بر الم شرافت دارد (مفید، ۱۴۱۳ق: ۱۰۹). این استدلالِ او عام است و درباره انسان نیز صادق است.

شیـخ مفیـد تمـام آلام واردشـده از سوی خداونـد بر بنـدگانش را، به جهت مصـلحت آنان می دانـد و مرگ و حیات را از مصادیق قاعـده اصلح بر می شـمارد. او امتحان الهی را از مواردی می دانـد که موجب می شود، آلام سـخت از سوی خداوند بر بسـیاری از آفریده هایش وارد شود. او

ص: ۵۰

فلسفه آلام پیش از مرگِ برخی بندگان را،به جهت صلاح آنان و غیرآنان می داند که به دنبال آن سختی ها، نفع عظیم و عوض خواهد بود. و در نهایت هر چه خداوند متعال با آفریده هایش انجام می دهد، از برای آنان اصلح و اصوب در تدبیر است (مفید، ۱۴۱۴ق: ۹۵).

شیخ مفید به اندازه ای برای اصل عبرت و مصلحت اهمیت قائل است که آن را در اصل آفرینش تمام موجودات مطرح کرده است:«آفرینشِ موجودی که برای هیچ کدام از مکلفان، مایه عبرت و برای سایر آفریده ها مایه صلاح نیست، از سوی خداوند عبث است و آن بر خداوند روا نیست (مفید،۱۴۱۳ق:۱۰۷). در نظر او این اصل اعتقادی اهل عدل است (مفید،۱۴۱۳ق: ۱۰۷).

از نظر او، هر جا مصلحت المِ ابتدایی برای دیگری باشد و هیچ مصلحتی برای شخص رنجیده نداشته باشد، جبران بیرونی بر خداوند واجب است، زیرا خداوند عادل است و صفت عدل اقتضا دارد به جهت مصلحتِ کسی دیگر رنجیده نشود، مگر آن که این درد و رنج جبران شود؛ اگرچه ایجاد این درد و رنج برای مؤمنان فی نفسه، به خاطر مصلحتی که دارد، واجب باشد (مفید، ۱۴۱۴ق:۱۰۹). از این سخن، استفاده می شود که شیخ مفید در مواردی، علاوه برضرورت داشتن مصلحت درونیِ الم ابتدایی، جبران بیرونی را نیز شرط می داند، اما در سایر موارد، سخنان او درباره این جبران بیرونی متفاوت است، زیرا گاه به صفاتی مانند کریم و جواد بودن خداوند و گاه به عادل بودن او استدلال کرده است (مفید،۱۴۱۴ق: ۱۰۳ ۱۰۴) برای نمونه او با وجود تأکیدش بر تفضلی بودن جبران بیرونی در مسئله آلام ابتدایی، به ضرورت عدالت خداوند در جبران بیرونی، از سوی دیگر اشاره می کند (مفید،۱۴۱۴ق: ۱۰۴ ۱۰۵).

بدیهی است که اگر این جبران بیرونی بر اساس جواد و کریم بودن خداوند باشد، تفضلی است و در این صورت،گفتار او تحت عنوان قول دوم، یعنی کافی بودن مصلحت برای نیکوییِ آلام ابتدایی قرار می گیرد و اگر این جبران، بر اساس عادل بودن خداوند باشد، جبران بیرونی علاوه بر مصلحت، شرط نیکوییِ آلام ابتدایی خواهد بود که همان قول چهارم خواهد بود.

سید مرتضی بر آن است که تمام آلام ابتدایی باید با دو امر همراه باشند؛ ۱. «اعتبار» که از آن، گاه به لطف تعبیر می شود و گاه به مصلحت، که با این عبرت گرفتن،الم از عبث بودن خارج می شود؛ ۲. «عوض» که با آن الم از ستم بودن خارج می شود (علم الهدی،۱۳۷۸ق: ۳۴). استدلال او در این باره، کاملاً شبیه استدلال قاضی عبدالجبار است (علم الهدی،۱۳۷۸ق: ۳۴).

در دیدگاه سید مرتضی، اطلاق شر بر تمام سختی های واردشده از سوی خداوند متعال، مجازی است، زیرا آن سختی ها حکمت، صواب، حق و عدل است (علم الهدی،۱۴۰۵ق، ۲: ۱۹۳). تعبیر یادشده، بهترین معنای او از لطف و مصلحت در آلام ابتدایی است.

ص: ۵۱

او بر اساس اصلِ «ضرورت مصلحت در الم ابتدایی» در پاسخ به این پرسش که: اگر عبرت گرفتن درالم ابتدایی ضرورت دارد، باید در آنچه خداوند متعال به آن فرمان می دهد یا جایز می شمارد، نیز واجب باشد: می گوید: «مصداق این مصلحت و لطف، همیشه شخص مباشری که فعل را انجام می دهد نیست، بلکه گاه این لطف برای دیگرانی که غیر از مباشر فعل و

متعلَق فعل است، می باشد و این گونه لطف نیز برای خارج کردن الم ابتدایی، از عبث بودن کافی است.» سید مرتضی مصلحت و لطف ذبح مباح را از همین نوع می داند (علم الهدی،۱۴۱۱ق:

۲۳۹).

شیخ طوسی،هم غرض وهم عوض را در آلام ابتدایی شرط می داند. او عوض را به تنهایی برای نیکویی الم کافی نمی داند، زیرا ابتدای به عوض جایز است؛ بنابراین جایز نیست که تنها برای عوض خداوند الم را انجام دهد (طوسی، ۱۴۰۶ق: ۸۷). او در منبعی دیگر می گوید: «ابتلاـ با توصیفاتی که بیان شد، باید در برابرآن لطف در دین باشد. و آزمایش، تنها برای دادن عوض چنان که گروهی برآنند، درست نیست» (طوسی، بی تا، ۲: ۳۸).

خواجه نصیر الدین طوسی برای نیکویی الم، لطفِ تنها را کافی نمی داند(حلی،۱۴۱۳ق:۳۳۱). او علاوه بر لطف، جبران بیرونی را در الم ابتدایی لازم می داند (طوسی، ۱۴۰۷ق:۲۰۶).

علامه حلی (۶۴۸ ۷۲۶ق) نیز برای نیکوییِ آلام ابتدایی، شرط درونیِ لطف بودن الم و مصلحت داشتن آن و شرط بیرونیِ عوض دادن در برابر الم ابتدایی را شرط می داند، زیرا اگر مصلحتی در بین نباشد، کار خداوند بیهوده خواهد بود، و اگر در برابر آن عوضی در کار نباشد، این امر ظلم است و ظلم بر خداوند محال است (حلی،۱۹۸۲: ۱۳۷ ۱۳۸).

نقد و بررسی: عدم ضرورت جبران بیرونی در تمام آلام ابتدایی

به نظر نگارنده، سخنان متکلمان عدلیه درضرورت همراهی دائمی الم ابتدایی با مصلحت، صحیح است، ولی همراهی دائمی او با جبران بیرونی علاوه بر مصلحت، صحیح نیست، زیرا الم ابتدایی یا بر مکلفان وارد شده است و یا غیرمکلفان؛ درصورتی که الم ابتدایی بر مکلفان وارد شود، به جهت این که هر مکلفی عاقل و بالغ است، الم برای خود او مصلحت دارد و شخص مکلف باید با واکنش مناسب، به مصلحتی که در پی الم است، برسد و اگر به هر دلیل واکنش مناسب نشان ندهد وخود را از مصلحت الم محروم کند، این امر به مصلحت داشتن الم و به تبع آن، به نیکوییِ آن خدشه وارد نمی کند.

ص: ۵۲

به نظر می رسد، آلام ابتدایی علاوه بر امکان همراه بودن با مصالح درونی، مانند به کمال رسیدن انسان و سایر مصالحی که در آیات و روایات به آن اشاره شد، مصلحت ثابتی دارند که عبارت است از این که مکلفِ متألم را در معرض ثواب قرار می دهند، زیرا مکلفان در برابر المِواردشده، مکلَّف به صبرند، گرچه این تکلیف، تکلیف استحبا بی باشد که در این صورت می توان گفت: هر نوع الِم وارد شده بر شخص مکلف، او را در معرض ثواب قرار می دهد و مکلف با صبر خود می تواند سزاوار ثواب گردد. و روشن است که صبر، فعلی اختیاری است که مکلف باید با تلاش بسیار، آن را محقق سازد، و ثواب مترتب بر صبر، غیر از مصالح دیگر است که حتی بر فرض وجود نداشتن مصلحتی دیگر، خود این مصلحت برای نیکو شدن الم ابتدایی کافی است؛ اما در صورت صبر نکردن مکلف بر الم ابتدایی، او نه استحقاق ثواب داردو نه جبران دیگری که همان عوض باشد و اگر عوضی به او داده شود تفضلی خواهد بود،زیرا او با انتخاب بد، خود را از ثواب الهی که مرتبه ای بس بالاتر از عوض است، محروم کرده است، چنان که او می تواند با انتخاب نامناسب، خود را از سایر ثواب های الهی محروم کند؛ برای مثال، نماز نخو اند یا زکات ندهد و یا روزه نگیرد؛ و در صورتی که المِواردشده بر غیرمکلفان باشد، اگر آن الم در حق خود آن ها لطف باشد،در این صورت باز جبران بیرونی ضرورتی ندارد و لطفِ به تنهایی همعبث نبودن فعل الهی وهم ستم نبودن آن را توجیه می کند، ولی اگر المِواردشده بر آن ها لطف نباشد و یا لطف آن نوعی باشد، در این صورت قول یادشده درست است، زیرا این افراد بنا برفرض، دارای خرد و تعقل نیستند تا در سایه آن با انتخاب صحیح، خود را در معرض ثواب الهی قرار دهند.

نظریه جدید : شرط لازم بودن مصلحت در نیکویی تمام آلام ابتدایی و شرط کافی بودن آن در برخی

به نظر نگارنده، از بررسی ونقدِ اقوال مذکور، قول پنجم استنباط می گردد که بر اساس آن می توان گفت: میان آلام ابتدایی و عناوین مصلحت، لطف و اعتبار در ارتباط با نیکوییِ آلام ابتدایی، رابطه ای ضروری است، بدین معنا که همیشه آلام ابتدایی همراه با مصلحت است و دلیل این ضروت، عبث نبودن فعل الهی است؛ اگرچه این مصلحت برای دیگری و یا مصلحت آن نوعی باشد؛ مانند آلام واردشده بر کودکان و دیوانگان که مکلفان می توانند به واسطه آن عبرت بگیرند. بنابر این می توان گفت: اگر مصلحت در الم ابتدایی، برای خود متألم باشد آن مصلحت شرط کافی، برای نیکوییِ الم ابتدایی است و این مصلحت درباره مکلفان همیشه صادق است، زیرا هر مکلفی می تواند با صبر بر آلام، خود را در معرض ثوابقرار دهد، ولی اگر مصلحت آن نوعی باشد و یا مصلحت آن درحقّ دیگری باشد، به علت عدالت خداوند، نیکویی اَلَم ابتدایی

ص: ۵۳

مشروط به جبران خداوند است. و در این صورت اگرچه مصلحت، شرط لازم برای نیکویی آن است، ولی شرط کافی نیست و این امر مخصوص غیرمکلفان است آن هم با این فرض که الم برای غیر مکلفان مصلحت نداشته باشد.

نتیجه گیری

۱. عناوینِ «مصلحت»، «لطف» و «اعتبار» در کلام متکلمان اسلامی در ارتباط با نیکوییِ آلام ابتدایی، عناوینی کلی هستند که وجه مشترک تمامی معانیِ یادشده، کلی بودنِ آن است. گفتنی است، دو عنوان لطف و اعتبار می توانند در تحت عنوان کلی تر مصلحت قرار گیرند و آنچه درآیات و روایات آمده، بیشتر مصادیق مصلحت است.

۲. از میانِ قول های دوم و چهارم از اقوال مطرح شده درباره نقش مصلحت، لطف و اعتبار در نیکوییِ آلام ابتدایی، قول تازه و میانه ای به وجود می آید که بر اساس آن اگر مصلحت در الم ابتدایی، برای خود متألم باشد آن مصلحت شرط کافی، برای نیکوییِ الم ابتدایی استو این مصلحت درباره مکلفان همیشه صادق است، زیرا هر مکلفی می تواند با صبر بر آلام، خود را در معرض ثواب قرار دهد، ولی اگر مصلحت آن نوعی باشد و یا مصلحت آن در حقّ دیگری باشد، از آن جا که خداوند عادل است، نیکویی اَلَم ابتدایی مشروط به جبران خداوند است. و در این صورت اگرچه مصلحت، شرط لازم برای نیکویی آن است، ولی شرط کافی نیست و این امر مخصوص غیرمکلفان است.

منابع

۱. قرآن مجید.

۲. امام علی، گردآورنده سیدرضی، محمدبن الحسن، (۱۴۱۴ق) نهج البلاغه، تصحیح، صبحی صالح، قم، دارالهجره.

۳. ابواسحاق، ابراهیم بن نو بخت، (۱۴۱۳ق)، الیاقوت فی علم الکلام، تحقیق: علی اکبر ضیائی، قم، کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی.

۴. اسدآبادی، القاضی ابی الحسن عبدالجبار، (بی تا)، المجموع فی المحیط با التکلیف، تصحیح: الاب جین یوسف هو بن الیسوعی، بیروت، المطبعه الکاثولیکه.

۵. ، (۱۳۸۲ق)، المغنی فی ابواب التوحید والعدل (اللطف)، راجعه: دکتور ابراهیم مدکور، حققه: دکتور ابوالعلاـعفیفی، اشراف: دکتور طه حسین، قاهره، الدار المصریه.

ص: ۵۴

۶. ، (۱۴۰۸ق)، شرح الاصول الخمسه، تعلیق: احمد بن حسین ابی هاشم، قاهره، مکتبهٔ وهبه.

۷. ایجی، میر سید شریف، (۱۳۲۵ق)، شرح المواقف، تصحیح: بدر الدین نعسانی، قم، الشریف الرضی.

۸. تفتازانی، سعد الدین، (۱۴۰۹ق)، شرح المقاصد، مقدمه، تحقیق و تعلیق: دکتر عبد الرحمن عمیره، قم، شریف رضی.

۹. حر عاملی، محمدبن حسن، (۱۴۰۹ق)، وسائل الشیعه، قم، مؤسسه آل البیت(ع).

۱۰. حلبی، ابو الصلاح، (۱۴۰۴ق)، تقریب المعارف، قم، الهادی.

۱۱. حلی، حسن بن الحسن بن یوسف بن المطهر، (۱۹۸۲)، نهج الحق و کشف الصدق، بیروت، دار الکتاب اللبنانی.

۱۲. ، (۱۴۱۳ق)، کشف المراد، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.

۱۳. دیلمی، حسن، (۱۴۱۲ق)، إرشاد القلوب إلی الصواب، قم، شریف رضی.

۱۴. شهرستانی، عبد الکریم، (بی تا)، نهایه الاقدم فی علم الکلام، حرره وصححه: الفرد جیوم، قاهره، مکتبه المتبنی.

۱۵. شیخ صدوق، علی بن محمدبن بابویه، (۱۳۷۸ق)، عیون أخبار الرضا، تهران، جهان.

۱۶. طوسی، محمد بن الحسن، (۱۴۰۶ق)، الاقتصاد فیما یتعلق بالاعتقاد، بیروت، دارالاضواء.

۱۷. ، (بی تا)، التبیان فی تفسیر القرآن، بیروت، داراحیاء التراث العربی.

۱۸. طوسی، خواجه نصیر الدین،(۱۴۰۷ق)، تجرید الاعتقاد، تحقیق: حسینی جلالی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.

۱۹. سیدمرتضی، ابوالقاسم علی بن الحسین بن محمدالموسوی(علم الهدی)، (۱۴۱۱ق)، الذخیره فی علم الکلام، تحقیق:سید احمد حسینی، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.

۲۰. ، (۱۴۰۵ق)، رسائل الشریف المرتضی، تقدیم: السیداحمد الحسینی، اعداد: السید مهدی الرجائی، قم، دارالقرآن الکریمه.

۲۱. ، ۱۳۷۸(ق)، جمل العلم والعمل، تحقیق: رشید الصفار، النجف الاشرف، مطبعه النعمان.

۲۲. قدسی، ابن ابی شریف، (۱۴۲۳ق)، المسامره شرح المسایره فی العقائد المنجیه فی الآخره، بیروت، دار الکتب العلمیه، الطبعه الاولی.

۲۳. کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۳۶۲)، الکافی، تهران، اسلامیه.

۲۴. مجلسی، محمدباقر، (۱۴۰۴ق)، بحارالأنوار، بیروت، مؤسسه الوفاء.

۲۵. محقق حلی، نجم الدین ابوالقاسم جعفربن الحسن بن سعید، (۱۴۲۱ق)، المسلکفی اصول الدین، تحقیق: رضا استادی، مؤسسهالطبع التابعه لآستانۀ الرضویۀ المقدسه.

۲۶. مرعشی، قاضی نور الله، (۱۴۰۹ق)، احقاق الحق و ازهاق الباطل، مقدمه و تعلیق: آیۀالله مرعشی نجفی، قم، مکتبه آیه الله المرعشی النجفی.

۲۷. شیخ مفید، محمدبن نعمان، (۱۴۱۴ق)، تصحیح الاعتقاد،قم، کنگره شیخ مفید.

ص: ۵۵

۲۸. ، (۱۴۱۳ق)، اوائل المقالات، قم، المؤتمر العالمی للشیخ المفید.

۲۹. نوری، میرزاحسین، (۱۴۰۸ق)، مستدرک الوسائل، قم، مؤسسه آل البیت(ع).

ص: ۵۶

امامت و مسئله بداء در اسماعیل بن جعفر (بررسی روایت: «ما بدا لله مثل ما بدا فی اسماعیل»)

اشاره

مهدی فرمانیان(۱)

احسان جندقی(۲)

تاریخ دریافت: ۱۳۹۲/۰۹/۲۸

تاریخ تأیید: ۱۳۹۲/۱۱/۳۰

چکیده

حدیث: «ما بدا لله مثل ما بدا فی اسماعیل» با یکی از عقاید اختصاصی شیعه، یعنی «بداء» ارتباط وثیق یافته است. بررسی سندی حدیث نشان می دهد، این حدیث بیشتر در منابع امامیه وجود دارد و اکثر اسناد آن، مرسل و مقطوع هستند. تنها سند معتبر در «اصل» زید نرسی آمده است که برخی اهل رجال، خود زید را توثیق نکرده اند، اما امامیه به جهت نقل اصل زید از سوی ابن ابی عمیر، این اصل را پذیرفته اند. در متن حدیث نیز لفظی که به امامت اسماعیل اشاره داشته باشد، وجود ندارد، اما به خاطر تفسیر عمدی زیدیان و سرایت این برداشت به دیگر فرقه های اسلامی، مسئله ای مورد مناقشه در طول تاریخ شده است. بررسی محتوایی حدیث نیز این نکته را به دست می دهد که این روایت، هیچ ارتباطی به امامت اسماعیل ندارد و حتی خود اسماعیلیان به خاطر تضادی که این حدیث با مبانی آنان دارد، توجه چندانی به این حدیث نکرده اند.

واژگان کلیدی

بداء، امامت اسماعیل بن جعفر، اسماعیلیه، امامیه، زیدیه.

۱- استادیار دانشگاه ادیان و مذاهب.

۲- دانشجوی دکتری دانشگاه ادیان و مذاهب

ص: ۵۷

مقدمه

به بـاور شـیعه اثناعشـری، موضوع «امـامت» یکی از اصولی است که پیامبر اکرم(ص) در همان مراحل آغازین دعوت خویش ضـمن تأکید بر آن، در طول دوران نبوت خویش به مشخص کردن ترتیب و تعداد ائمه دوازده گانه(ع) پرداخته است. در این باره، روایات معتبری از پیامبر اسـلام(ص) و معصومان(ع) در کتاب های مهمّ شـیعه آمده و حتی در منابع غیرشـیعه نیز به آن اشاره شده است.(۱) بنـابراین، مسئله بـداء در امـامت به معنـای تغییر نظر خداونـد تعـالی از اسـقاط فردی از امامت و تعیین امامی جدیـد، نه تنها با اصول اعتقـادی امـامیه، بلکه بـا اصول فکری اسـماعیلیه نیز ناسازگـار است. بـا این حـال، وجود روایتی دالّ بر حصول بـداء دربـاره امـامت اسماعیل، فرزند امام صادق، موجب شده تا برخی مخالفان امامیه با استناد به این حدیث، اعتقاد امامیه در مسئله امامت را زیر سؤال برده و بر جانشـینی امام صادق خرده بگیرنـد. به نظر می رسـد، اولین بار این شـبهه را سـلیمان بن جریر زیـدی مـذهب برای ایجاد نقص در تفکر امامیه مطرح کرد و بعد سایر مخالفان آن را دامن زدند. فهم غلط و گاه تعمدی مخالفان از مسـئله بداء و ارتباط دادن بدون دلیل این روایت به مسئله امامت، باعث ایجاد مناقشه هایی از سوی عالمان امامیه در طول تاریخ شده است. این مقاله با بررسی همه جانبه روایت جهت فهم درست آن و تفسیر صـحیح بداء، نشان می دهد این روایت برای اثبات امامت اسماعیل بن جعفر، حتی نزد اسماعیلیان اعتبار ندارد.

حدیث بداء در منابع حدیثی امامیه

در اصل زید نرسـی(۲) از «اصول اربعمأه»، از امـام صادق روایت شـده: «ما بـدا لله بـداء أعظم من بـداء بـدا له فی إسـماعیل ابنی» (نرسی، ۱۳۸۱: ۱۹۶؛ ر.ک: مجلسی، ۱۴۲۳ق، ۴: ۱۲۲ و ۴۷: ۲۶۹).

۱- . نک: شیخ صـدوق، در عیون اخبار الرضا ذیل حـدیث جابر؛ همچنین از منابع معاصـر مراجعه نمایید به مسائل الامامه اثر ناشـی اکبر، بحث شیعیان پس از شهادت امام علی؛ اما باید گفت؛ از بهترین منابع باید از آثاری چون مقتضب الاثر از ابن عیاش جوهری (م. ۴۰۱ق) و کفایـهٔالاثر از خزاز قمی نـام برد که در آن هـا کوشـیده شـده است تا نص بر اسامی و ترتیب ائمه را از منابع گوناگون شیعه و اهل سنت گرد آورند

۲- . نجاشـی در رجال خویش درباره اصل زید نرسی می نویسد: «اخبرنا احمد بن علی بن نوح السیرافی قال: حدثنا محمد بن احمد الصـفوانی، قـال: حـدثنا علی بن ابراهیم بن هـاشم عن ابیه عن ابن ابی عمیر عن زیـد النرسـی بکتابه» (نجاشـی، ۱۴۰۷ق: ۱۷۴). شیخ طوسی نیز درباره سلسله راویان این اصل می نویسد: «عن المفید، عن ابن قولویه عن ابی القاسم جعفر بن محمد العلوی الموسوی عن عبیـدالله بن احمد بن نهیک عن ابن ابی عمیر» (طوسـی، ۱۴۰۱ق: ۷۹). و علامه مجلسـی طریق دیگری برای این اصل برمی شـمارد: «حـدثنا الشـیخ ابومحمـد هارون بن موسـی التعلکبری، قال حدثنا ابوالعباس احمد بن محمد بن سـعید الهمدانی، قال: حدثنا جعفر بن عبـدالله العلوی ابوعبـدالله المحمـدی، قال: حـدثنا محمد بن ابی عمیر، عن زید النرسـی» (مجلسـی، ۱۴۲۳ق، ۱: ۴۳). همـان گونه که مشاهده می گردد، تمام سلسـله راویان این اصل از ثقات امامیه، بلکه از بزرگ ترین ایشان هسـتند و تعدد طُرق، نشانه از اشتهار این اصل نزد بزرگان امامیه است (بحرالعلوم، ۱۳۶۳: ۳۶۵؛ هم چنین ر.ک: الاصول الستهٔ عشر، ۱۳۸۱: مقدمه مصحح).

ص: ۵۸

هم چنین این حدیث از غیر زید نرسی، ولی بدون ذکر سلسله سند توسط شیخ صدوق (۳۱۱۳۸۱ق) و شیخ مفید (۳۳۶۴۱۳ق) روایت شده است: «ما بدا الله بداء کما بدا له فی إسماعیل ابنی» (ابن بابویه، ۲۰۱۰: ۴۲۹؛ همو، ۱۳۸۹: ۹۳؛ مفید، ۱۳۹۶ق: ۲۵۱؛ ر.ک: مجلسی، ۱۴۲۳ق، ۴: ۱۰۹). در توحید صدوق ضمن اشاره به غریب بودن روایتی دیگر، به اسناد خود آن را چنین نقل می کند: «ما بدا الله بداء کما بدا له فی إسماعیل أبی أذا أمر أباه إبراهیم بذبحه ثمَّ فداه بذبح عظیم [اشاره به آیه الصافات: ۱۰۷]» (ابن بابویه، ۲۰۱۰: ۴۲۹). شیخ صدوق اگرچه هردو نوع حدیث را خالی از اشکال نمی داند، به اشکال مورد نظر خود اشاره ای نمی کند (هم چنین ر.ک: ابن بابویه، ۱۳۸۹: ۹۳ که ضمن ذکر این حدیث و عدم ایراد اشکال، سعی در ارائه معنای درست از بداء مطابق نظر امامیه دارد). صاحب المجدی فی انساب الطالبین، نسب شناس معروف، ذیل نام «اسماعیل» ضمن اشاره به حدیث بداء، محمدبن بکیر، زرارهبن اعین و ابن ابی عمیر را از راویان این حدیث برشمرده است (العلوی، ۱۴۰۹ق: ۹۹)؛ اما در آثار حدیثی موجود شیعه، حدیث بداء از طریق محمد بن بکیر و زراره بن اعین به دست ما نرسیده است.

شیخ طوسی (۳۸۵۴۶۰ق) از ابوهاشم جعفری (۱) (م.۲۶۱ق) نقل می کند: در زمان وفات فرزند امام هادی (محمد بن علی مکنّی به ابی جعفر) نزد امام هادی بودم که امام فرمودند: «...بدا الله فی ابی جعفر... کما بدا له فی اسماعیل...» (طوسی، ۱۴۱۷ق(الف): ۸۲؛ هم چنین ر.ک: کلینی، ۱۳۸۸، ۱: ۳۲۷؛ اشعری، ۱۳۶۱: ۱۰۱؛ نوبختی، ۲۰۰۷: ۷۸). در این روایت، بداء مطرح در اسماعیل درباره محمد هم اتفاق افتاده است. آیا می توان پذیرفت که بداء در امامت، دو بار اتفاق افتاده است؟

حدیث بداء در منابع دیگر مذاهب و تفاسیر آنان از حدیث

به نظر می رسد، اولین برداشت از حدیث بدا از سوی زیدیان مطرح و در جامعه پخش شد. سلیمان بن جریر زیدی مذهب (م.۱۶۰ق) پس از فوت اسماعیل بن جعفر، به یاران خود گفت:

۱- . داوود بن قاسم بن اسحاق بن عبدالله بن جعفر بن ابی طالب که محضر چهار امام معصوم را درک کرده و رجال شناسان شیعه او را ثقه دانسته اند (رک: نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۱۵۷؛ طوسی، ۱۳۸۱ق: ۳۷۵، ۴۰۱و۴۳۱؛ همو، ۱۴۱۷ق(ب): ۱۲۴؛ علامه حلی، ۱۴۱۷ق: ۱۴۲؛ تستری، ۱۳۶۹، ۴: ۲۵۶). تنها در رجال کشی بر اساس برخی روایات مروی از وی، نسبت ارتفاع (غلو) به او داده شده، اما بسیاری از بزرگان شیعه این اظهار نظر کشی را نپذیرفته و بر توثیق او تأکید داشته اند (ر.ک: مامقانی، ۱۴۲۳ق، ۲۶: ۲۴۱؛ امین، ۱۴۰۳ق، ۶: ۳۷۸؛ خویی، ۱۴۰۳ق، ۸: ۱۲۴).

ص: ۵۹

امامان رافضیان دو گفتار در میان شیعیان خود نهاده اند، تا به دست آویز آن ها، هیچ گاه سخن ایشان دروغ نباشد؛ آن دو، یکی بداء و دیگری تقیه است. اما بداء؛ چون امامان ایشان، خویشتن را در میان شیعه به مانند پیغمبران در بین امت خود می دانند و به گذشته و آینده جهان دانا می پندارند، از گذشته سخن گویند و از آینده خبر می دهند. اگر آن چیزهای را که پیش بینی می کنند روی دهد، شیعیانِ خود را گویند: آیا ما شما را آگاه نکرده بودیم که چنین چیزی روی خواهد داد؟ خداوند ما را پیش از این از آن آگاه ساخته بود، چنان که پیغمبران را آگاه می ساخت. بین ما و خدا همان ارتباطی است که میان او و پیغمبران. ولی اگر چیزی را که پیش بینی کنند روی ندهد، شیعیانِ خود را گویند که در این باره

بداء روی داده است؛ یعنی خواست خدا دگرگون شده است (ر.ک: فخر رازی، ۱۹۸۴: ۳۶۵).

اشعری قمی (م. ۳۰۱ق) و نوبختی (م. ۳۱۰ق) در آثار خود به این نکته اشاره کرده و می نویسند:

گروهی از شیعیانِ جعفر بن محمد□ پس از فوت پسرش اسماعیل، گفتند: او پیش از این گفته بود پس از من، اسماعیل امام است، حال آن که او در روزگار پدرش مُرده است؛ و اگر خداوند وی را از امامت اسماعیل آگاه ساخته بود، او پیش از پدر درنمی گذشت! پس جعفربن محمد□ را دروغ گو خواندند، در امامت وی بدگمان شدند و سخن او را که می گفت درباره اسماعیل بداء حاصل شده و خواست خدا دگرگون شده است انکار می کردند، و چون چنین چیزی را ندانستند، از وی روی گردان شدند و به گفتار سلیمان بن جریر بگراییدند (اشعری، ۱۳۶۱: ۷۸؛ نوبختی، ۲۰۰۷: ۵۵).

شیخ صدوق نیز در کمال الدین در پاسخ گویی به شبهات زیدیه علیه امامیه، ضمن طرح این شبهه می نویسد:

زیدیه گفته اند: دلیل بر کذب دعوای امامیه این است که عقیده دارند جعفر بن محمد□ نص بر امامت اسماعیل صادر کرد و چون اسماعیل در زمان حیات پدر مُرد، فرمود: «ما بدا لله فی شیء کما بدا له فی اسمعیل ابنی.» اگر خبر تعیین دوازده امام درست بود، دست کم جعفربن محمد□ آن را می دانست و خواص شیعه اش مرتکب این خطا نمی شدند (ابن بابویه، ۱۳۷۸: ۱۵۸).

ص: ۶۰

این شواهد به خوبی نشان می دهد، زیدیان در تقابل با امامیه و برای ایجاد نقصی در تفکر امامیه، به این شبهه روی آورده و دیگران این تفسیر از حدیث را که از خود حدیث به دست نمی آید، تلقی به قبول کردند. در آثار زیدیه نیز ضمن پیوند این حدیث با مسئله امامت، از آن به عنوان شبهه ای در ردّ عقاید امامیه استفاده شده است (ر.ك: شرفی، ۱۴۱۱ق، ۱: ۱۴۲).

اما نکته قابل توجه این است که این حدیث در بیشتر منابع اسماعیلیه وجود ندارد. در منابعی همچون: آثار قاضی نعمان (م.۳۶۳ق)، کنز الولد حامدی (م.۵۵۷ق)، تاج العقاید و معدن الفوائد علی بن محمد الولید (۵۲۲۶۱۲ق) و آثار داعی ادریس قرشی(م. ۸۷۲ق) ذکری از این حدیث دیده نمی شود. در آن دسته از منابع اسماعیلی که این روایت وجود دارد، هرچند با استفاده از مفهوم و نه منطوق این روایت به وجود نصی بر امامت اسماعیل استفاده می کنند، ولی وقوع بداء در امامت را زیر سؤال برده و بداء در امامت اسماعیل را محال می دانند (یمنی، ۱۹۸۴: ۲۴۶؛ کرمانی، ۱۹۹۶: ۹۷؛ خراسانی، ۱۳۶۲: ۱۵). جعفر بن منصور الیمن (م.۳۸۰ق) در استناد به حدیثی از امام صادق بیان می دارد: «إن البداء و المشیه لله فی کل شیء إلا فی الإمامه» (یمنی، ۱۹۸۴: ۲۵۶)؛ بنابراین، تفسیر عامدانه زیدیان از حدیث بداء در امامت اسماعیل، به سبب تضاد با مبانی اسماعیلیه، مورد توجه اسماعیلیان قرار نگرفت.

گفته شد برخی منابع اسماعیلیه با ذکر این حدیث، سعی در توجیه وجود نصی بر امامت اسماعیل دارند؛ بنابراین، هرچند اسماعیلیه با انکار بداء در اسماعیل، سعی در اثبات جانشینی اسماعیل دارند، شاید همان گونه که شیخ مفید نیز به آن اشاره کرده (مفید، ۱۳۹۶ق: ۲۵۱)، این قول مستلزم این برداشت از بداء مورد اشاره در حدیث است که چنین بدائی، همان بداء در امامت اسماعیل است. بنابراین، شاید بتوان برخی از شخصیت های اسماعیلیه را از کسانی دانست که بداء مورد بحث در حدیث مذکور را به بداء در امامت اسماعیل بن جعفر تفسیر کرده و سپس اصل حدیث را مورد مناقشه قرار داده اند.

از منظر اسماعیلیه، قول به بداء در اسماعیل مستلزم پذیرش یکی از حالات غیرممکن زیر است:

۱ امکان وجود نص بر سایر اولاد امام صادق به غیر از اسماعیل با وجود فرزند برای اسماعیل؛

۲ امکان وجود نص برای فرزندان امام صادق با تصور عدم وجود فرزند برای اسماعیل؛

۳ امکان تصور عدم وجود نص برای هیچ یک از فرزندان امام صادق.

ص: ۶۱

حال آن که هر سه تصور، غلط است. در نگاه اسماعیلیان در تمام حالت های مزبور، قول به بداء، تالی فاسدهایی دارد که با مبانی آنان ناسازگار است، زیرا اسماعیلیه ضمن تأکید بر موروثی بودن امامت (۱) و تأکید بر این مطلب که امامت به جز در امام حسن و امام حسین در بین دو برادر نخواهد بود،(۲) بازگشت قهقهری در این امر را رد کرده و بداء در این زمینه را مغایر موروثی بودن می دانند (یمنی، ۱۹۸۴: ۲۵۶؛ خراسانی، ۱۳۶۲: ۱۵؛ و نیز ر.ک: ادریس، ۱۴۱۱ق: ۲۰۱ و ۲۰۴؛ شهرستانی،(۳) بی تا (الف): ۱۶۸).

حمیدالدین کرمانی (م.۴۱۱ق)، متفکر اسماعیلی مذهب، برهان خویش را این گونه توضیح می دهد:

درحالی که از امام جعفر بر امامت اسماعیل نص وارد شده است، قول به بداء در امامت اسماعیل، آن هم بعد از فوت او پیش از پدر، مستلزم این است که امام در امری دخالت کرده باشد که خداوند آن را جایز ندانسته است، زیرا با وجود قطعی بودن فرزند برای اسماعیل و ادامه داشتن نسل ایشان، اعطای میراث اسماعیل به برادرانشان درحالی که هیچ توجیهی برای اعطای آن نیست، قابل پذیرش نمی باشد و با عصمت امام قابل جمع نخواهد بود (کرمانی، ۱۹۹۶: ۹۷).

در برخی منابع اهل سنت نیز ضمن ذکر حدیث بداء در اسماعیل، تغییر امامت از اسماعیل به موسی بن جعفر را به باور شیعه منتسب کرده اند (جوینی، ۱۳۸۷: ۷۵۰)؛ هرچند در برخی از این منابع، وقوع بداء در اسماعیل را از اساس انکار کرده اند (نشوان حمیری، ۲۰۱۰: ۲۰۱؛ دیلمی، ۱۹۳۸: ۲۳). این منابع، حدیثی از جعفر بن محمد نقل می کنند، با این مضمون که: «ما کان الله لیداوله علیّ فی إمامه اسماعیل» که برای این حدیث در منابع شیعی، استنادی یافت

نشد.

۱- . اسماعیلیه در اثبات موروثی بودن امامت به آیه: «وَ جَعَلَهَا كَلِمَةً بَاقِيَةً فِي عَقِبِهِ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ (الزخرف: ۲۸)» استناد می کنند (یمنی، ۱۹۸۴: ۲۵۹).

۲- . در منابع اسماعیلی در این زمینه حدیثی از امام صادق نقل شده است. داعی ادریس می نویسد: «و قد روت الشیعه و غیرها عن الامام الصادق انه قال: ان الامامه محصوره فی ولده دون ولد الحسن و الحسین(ع) لأن الامامه صارت للحسین بعد الحسن(ع) و هی فی والد الحسین أصلیه تمشی قدماً قدما و لاتمشی الی الوراء و لاترجع القهقری؛ و هی بالنص من امام علی امام» (ادریس، ۱۴۰۶ق، ۴: ۳۴۹). در منابع امامیه نیز از امام صادق و هم چنین در جریان جانشینی امام حسن عسگری به این نکته اشاره و در استناد حدیثی آن، احادیثی را ذکر می کنند (ر.ک: کلینی، ۱۳۸۸، ۱: ۲۸۵۲۸۶؛ اشعری، ۱۳۶۱: ۱۰۳؛ هم چنین نک: مجلسی، ۱۴۲۳ق، ۳۷: ۱۰)

۳- . البته در صورتی که بتوان شهرستانی را اسماعیلی دانست. جهت اطلاع بیشتر ر.ک: فرمانیان، ۱۳۸۴: ۴۴۹.

ص: ۶۲

برسی سندی حدیث بداء

حـدیث بداء در بسـیاری از منابع موجود، بدون ذکر سلسـله راویان نقل شده است. در المجدی، زراره و محمد بن بکیر در کنار ابن ابی عمیر نقل کنندگان حدیث معرفی شده اند، اما در آثار شـیعه اثری از نقل زراره و محمد بن بکیر از حدیث بداء نیست. تنها سند موجود که می تواند به لحاظ سند رجالی قابل بحث باشد، همان نقل اصل زید نرسی به وسیله ابن ابی عمیر است؛ البته اصل زید در برخی منابع رجالی تضـعیف شده و شـیخ طوسـی ضمن اشاره به عدم روایت شیخ صدوق از اصل زید به تبعیت از استادش محمدبن حسن بن ولید، علت تضـعیف را محمد بن موسـی همدانی در سلسـله راویان این اصل دانسـته است (طوسی، ۱۴۱۷ق(ب): ۱۳۰؛ هم چنین ر.ک: علامه حلی، ۱۴۱۷ق: ۳۴۷؛ تستری، ۱۳۶۹، ۴: ۵۸۸).

زیـد نرسـی از راویـان حـدیث امـام صادق و امام کاظم(ع) است و نجاشـی سـند احادیث او را به ابن ابی عمیر می رسانـد (نجاشـی، ۱۴۰۷ق: ۱۷۴؛ و نیز ر.ک: طوسـی، ۱۳۸۱: ۱۹۶). در برخی منـابع رجـالی زیـد نرسـی مجهول است، ولی روایت ابن ابی عمیر از او دلیـل توثیق زیـد نرسـی دانسـته شـده است، زیرا در کتب رجـال آمـده: «ابن ابی عمیر لا ـیروی و لایرسل الا عمن یوثق به» (طوسـی، ۱۳۸۹: ۲۳۱). علامه مجلسی درباره زید نرسی ضمن قرار دادن او در کنار زید زرّاد، یکی دیگر از مؤلفان اصول اربعمأه، می گوید: «و إن لم یوثقهمـا أربـاب الرجـال لکن أخـذ اکـابر المحـدثین من کتابهمـا و اعتمـادهم علیهما...». وی در ادامه، ضـمن اشاره به نقل احـادیث او توسـط بزرگـانی چـون کلینی و شـیخ طوسـی و روایت ابن ابی عمیر از او می گویـد: «همین مـوارد در اعتمـاد به ایشـان کفایت می کند» (مجلسـی، ۱۴۲۳ق، ۱: ۴۳) و به تصـریح دیگر رجالیون شـیعه، تضـعیف شیخ صدوق و ابن ولید مورد پذیرش قرار نگرفته است (ر.ک: بحرالعلوم، ۱۳۶۳: ۳۶۶؛ مامقانی، ۱۴۲۳ق، ۲۹: ۳۰۶؛ خویی، ۱۴۰۳ق، ۷: ۳۷۰).

خواجه نصـیرالدین طوسـی ضـمن اشاره به این روایت معتقـد است، این تنها روایت موجود در زمینه قول به بداء در امامت اسـماعیل است و خبر واحد در اعتقادات، حجت نیست (طوسـی، ۱۳۵۹: ۴۲۱)؛ البته با توجه به کثرت روایات موجود در بحث بـداء، این قول مورد نقـد است. میرداماد (م. ۱۰۴۱ق) حـدیث بـداء در اسـماعیل را به معنای بـداء در امامت گرفته، ولی با نقل نقـد شـیخ صـدوق درباره محتوای حدیث، به انکار این حدیث پرداخته است (میرداماد، ۱۳۷۴: ۷۸).

ص: ۶۳

دلایل و عوامل پیدایش شبهه امامت اسماعیل

فرزنـد بزرگ تر بودن، سیاسـی کـاری خطابیه و علاقه و محبت بسـیار امام صادق به اسـماعیل، از مهم ترین عوامل پیدایش شـبهه امامت اسـماعیل است. بسـیاری از منابع آورده اند که اسـماعیل، مورد علاقه و محبت شدید پدر بود (مفید، ۱۴۱۳ق، ۲: ۲۰۹؛ همو، ۱۳۹۶: ۲۵۰؛ ابو نصـر بخاری، ۱۴۱۳ق: ۳۴؛ العلوی، ۱۴۰۹ق: ۹۹؛ ادریس، ۱۴۰۶ق، ۴: ۳۳۲). دلیل دیگر این بود که اسـماعیل پسر ارشد امام صادق بود و دست کم ۲۵ سال از امام کاظم بزرگ تر بود (یمنی، ۱۹۸۴: ۲۵۸). واگذاری برخی امور از سوی امام به اسماعیل، از جمله در جریان اعتراض به قتل معلی بن خنیس(۱) که اسماعیل به نمایندگی از امام به اعتراض برخاست، از اموری بود که برخی را به اشـتباه انداخت و خیال کردند اسـماعیل، پس از امام صادق امام است (ر.ک: کشی، ۱۳۴۸: ۳۷۶۳۸۲؛ ادریس، ۱۴۰۶ق، ۴: ۳۲۷).

همین عوامل باعث شد تا گروه های غالی، به ویژه خطابیه، طرح مسئله امامت اسماعیل را در دستور کار خود قرار داده و به تبلیغ آن بپردازنـد. کشـی نقل می کنـد: زمانی، مفضل شخصـی را مأمور می کند تا در حضور امام صادق ، امامت اسـماعیل پس از وی را مطرح سازد که به شـدت مورد انکار امام قرار گرفت (کشـی، ۱۳۴۸: ۳۲۵). هم چنین شواهد تاریخی نشان می دهد، اسـماعیل خود مـدعی امامت نبوده و از آن جا که هیچ نص معتبری درباره اسـماعیل نقل نشده، به ویژه آن که وی در زمان حیات پدر از دنیا رفته، بدیهی است که قول به امامت او پذیرفته نیست؛ حتی موارد بسیاری وجود دارد که امام صادق صریحاً امامت اسماعیل را رد کرده است. حـدیث منقول از فیض بن مختـار، از مشـهورترین احـادیث در این باره است (۲) (کشی، ۱۳۴۸: ۳۵۴؛ مجلسی، ۱۴۲۳ق، ۴۸: ۱۴).

۱- . در کتب رجـال شـیعه، اقوال متفاوتی درباره معلی بن خنیس وجود دارد (ر.ک: نجاشـی، ۱۴۰۷ق: ۴۱۷؛ طوسی، ۱۴۱۷ق(ب): ۲۴۶؛ همو، ۱۳۸۱ق: ۳۱۰؛ ابن شهرآشوب، بی تا، ۵: ۲۹).

۲- . فیض می گویـد: به امام صادق عرض کردم: دسـتم را بگیر و از آتش نجاتم دهید! بعد از شـما چه کسـی بر ما امام است؟ در این هنگام امام کاظم وارد شـده، فرمودند: «هذا صاحبکم فتمسک به.» همان گونه که از متن حدیث برمی آید، این حدیث بعد از تولد امام کاظم نقل گردیده؛ یعنی در زمانی که حدود سه دهه از تولد اسماعیل بن جعفر، فرزند ارشد امام صادق، گذشته است و بـا توجه به تأکیـد منـابع روایی درباره این که فیض بن مختار، نخستین کسـی بوده است که از او حـدیثی درباره امامت موسـی بن جعفر نقل شده (کشـی، ۱۳۴۸: ۳۵۴)، شایـد بتوان گفت، مدت نسـبتاً طولانی که امام صادق برای خود جانشـین تعیین نفرمودند، خود یکی از عوامل و انگیزه های مدعیان امامت اسماعیل باشد.

ص: ۶۴

یکی از مهم ترین عواملی که باعث شد امامت اسماعیل شیوع پیدا کند، پسر بزرگ تر بودن اسماعیل است. شیخ مفید در پاسخ مدعیان می نویسد:

این سخن هنگامی صحیح است که فرزند بزرگ در زمان رحلت پدر زنده باشد و حال آن که همه می دانند که اسماعیل پیش از پدر از دنیا رفته است؛ بنابراین، حتی با وجود نص، نص دیگر معنایی ندارد و اگر این نص واقع هم شود دروغ خواهد بود، زیرا نص به این معناست که آن کسی که نص بر او زده می شود، جانشین امام است و اگر بعد از او باقی نماند، جانشین نخواهد بود و نص مذکور کذب خواهد بود و کذب بر امام قبیح است (مفید، ۱۳۹۶ق: ۲۵۰).

بنابراین، اصلاً امکان نص برای اسماعیل وجود ندارد. تصریح بر عدم وجود نص بر اسماعیل در برخی منابع اسماعیلیه نیز بر همین اساس قابل تفسیر است. داعی ادریس قرشی به نقل از قاضی نعمان، علت عدم نص بر وجود اسماعیل را شرایط سخت امام صادق دانسته است (ادریس، ۱۴۰۶ق، ۴: ۳۳۲). برخی منابع اسماعیلیه نیز اطلاع بر وجود نص را محدود به خواص اصحاب امام دانسته (ادریس، ۱۴۰۶ق، ۴: ۳۴۹) و برخی هم مثل یمنی در توجیه وجود نص بر امامت موسی بن جعفر، امام کاظم را امام مستودع دانسته اند (۱) (یمنی، ۱۹۸۴: ۸۱۹۵؛ و نیز ر.ک: ادریس، ۱۴۱۱ق: ۲۰۱).

تفسیر امامیه از حدیث « بدا لله»

علمای امامیه، بداء در امامت را نمی پذیرند و حتی در این مورد ادعای اجماع شده است (مفید، ۱۳۹۶ق: ۲۵۰). روایتی نیز در این باب از ائمه(ع) است که فرموده اند: «هرگاه بداء واقع شود در چیزی، پس به درستی این بداء برای الله جل جلاله نخواهد بود در نقل پیغمبر از

پیغمبر بودن و نقل امامی از امام بودن و نه نقل مؤمنی که گرفته باشد خداوند متعال عهد از ا

۱- . برابر باور اسماعیلیه، امامان به دو دسته تقسیم می شوند؛ امام مستودع که امامت به امانت به او گذاشته شده است و قابل انتقال به نسل او نیست و امام مستقر که از تمام امتیازات امامت برخوردار است. در فلسفه وجودی امام مستودع که به تعبیری «امام حفاظتی» است، گفته شده: در دوره ای که جان امام در خطر است، امام واقعی مستور باقی می ماند و افراد دیگری در نقش امام ظاهر می شوند و شهادت را به جان می خرند (تامر، ۱۴۱۹ق: ۱۴۴؛ نصیری، ۱۳۸۴: ۱۳۵). در برخی فرَق اسماعیلیه حسن بن علی، محمد بن حنفیه و موسی بن جعفر، امام مستودع شناخته شده اند؛ البته در بین فرق اسماعیلیه در سلسله امامان مستودع، اختلافات فراوانی وجود دارد (ر.ک: دفتری، ۱۳۷۶: ۱۲۴، ۱۳۵، ۴۰۱، ۴۳۲).

ص: ۶۵

و به ایمان از مؤمن بودن» (مفید، ۱۳۹۶ق: ۲۵۱).(۱)

ولی با وجود حدیث بداء درباره اسماعیل، باید به دنبال پاسخی برای رفع شبهه برخی مخالفان، مانند زیدیه باشیم. در این زمینه، بزرگانی چون شیخ صدوق و شیخ مفید همواره بر فهم درست بداء تأکید داشته و فهم معنای حدیث بداء در اسماعیل را مستلزم فهم درست معنای بداء دانسته اند.

شیخ صدوق در کمال الدین و تمام النعمه می گوید:

اما قول امام صادق که فرمود: «ما بدا لله فی شیء کما بدا له فی اسمعیل ابنی» به این معناست که ظاهر نشد از سوی خداوند آنچه درباره اسماعیل ظاهر شد و آن این بود که در زمان حیات من، ایشان از دنیا رفت تا همگان بدانند که ایشان امام نیست (ابن بابویه، ۱۳۷۸: ۱۵۸؛ و نیز ر.ک: همو، ۲۰۱۰: ۴۲۹).

صدوق در ادامه می افزاید: «به عقیده ما هرکس گمان کند خداوند امروز چیزی بر او ظاهر شود که دیروز نمی دانسته، کافر است و بیزاری از او واجب.» او در این زمینه به حدیثی از امام صادق استناد کرده است: «من زعم ان الله یبدو له فی شیء الیوم لم یعلمه امس فابرؤوا منه» (ابن بابویه، ۱۳۷۸: ۱۵۸). وی در ادامه می نویسد: بدائی که به امامیه نسبت داده می شود، عقیده به آن را همان ظهور امر خدا باید دانست؛ همان گونه که عرب گوید: بدا لِی، یعنی ظَهَر لِی؛ یعنی ظاهر شد برای من. بداء در خداوند به معنای پشیمانی نیست، زیرا خداوند بسیار برتر از آن است که برایش علم جدیدی حاصل شود (ابن بابویه، ۱۳۷۸: ۱۵۸).

شیخ مفید نیز ضمن انکار این دیدگاه که بداء مورد اشاره در این حدیث را در امامت اسماعیل قرار می دهد، در توضیح بداء در این روایت می گوید:

معنای این حدیث همان گونه که از ابی عبدالله روایت شده، این است: خداوند دو بار قتل را برای فرزندم اسماعیل مقدر کرد، اما من از خدا سلامتی وی را درخواست کردم؛ پس بداء حاصل شد برای اسماعیل و دو بار اسماعیل از مرگ نجات یافت (مفید، ۱۳۹۶ق: ۲۵۱).

شیخ مفید، بداء را همان نسخ در تکوین شمرده که می تواند با انجام فعل خاصی از سوی انسان (مثل دعای امام صادق از خدا) در مشیت خداوند تغییر حاصل گردد. مفید معتقد

۱- . در دیگر منابع امامیه نیز تأکید شده است که بداء به برخی امور، مانند آنچه پیامبران به تبلیغ آن مأمور شده اند، راه ندارد (ر.ک: مجلسی، ۱۴۲۳ق، ۴: ۱۱۹، ۱۲۱، ۱۳۳).

ص: ۶۶

است، قول امامیه در بـداء به این معناست که از خداونـد، امری که بر مخلوقات (حتی انبیا و ائمه) ظاهر نبود، آشکار کند و مراد آن نیست که برای خدا تغییر رأی روی داده یا امری که بر او پنهان بوده، معلوم گشته است. علت وصف این امر به بداء آن است که از دیـدگاه خلق، ظهور آن فعـل گمـان برده نمی شـد یا ظنّ غالب به وقوع آن نمی رفت؛ بنابراین، روایت امام که فرمود: «ما بدا لله شيء کمـا بـدا له في اسـماعيل»، فإنّمـا أراد به مـا ظهر من الله تعـالی فيه من دفاع القتل عنه و قـد کان مخوفاً عليه من ذلک مظنوناً به فلطف له في دفعه عنه (مفید، ۱۳۶۳: ۵۰)؛ به عبارت دیگر، بداء وجه تکوینی و خلقی دارد، و از دیدگاه مخلوق، ظهور امری و اراده ای نو تلقی می گردد، وگرنه فی نفس الامر تجددی حاصل نشده است.

از نظر مفید، اجل ها، گناه و عقاب یا ثواب و پاداش که در آیات گوناگون مورد اشاره قرار گرفته (برای نمونه: الانعام: ۲؛ الاعراف: ۹۶؛ فاطر: ۱۱)، مشروط است(۱) و در تبـدیل و تجدید این گونه اجل هاست که ما از آن به بداء تعبیر می کنیم و بر فعل خداوند بر وجه مجاز اطلاق می گردد؛ هم چنان که صـفات «غضب» و «رضا» برای حق تعالی بر وجه مجاز است (مفید، ۱۳۶۳: ۵۱۵۲). وی در جـایی دیگر می نویسـد: آنچه من دربـاره بـداء می گویم، همـان است که دیگر مسـلمانان درباره «نسـخ» می گوینـد؛ بنابراین، حتی کسـانی که بـا اطلاـق کلمه «بـداء» مخالفنـد، بـا مفهوم و معنـای آن موافقنـد و از این جهت، اختلاف میان امامیه و عامه در این امر، اختلاف لفظی است (مفید، ۱۳۷۲: ۸۰؛ و نیز ر.ک: سیدمرتضی، ۱۴۰۵ق، ۱: ۱۱۶۱۱۹).

میرداماد معتقد است، جایگاه بداء در امور تکوینی، مانند جایگاه نسخ در امور تشـریعی است. تجدید و تغییری که در امور و احکام تشریعی رخ می دهد و نسخ نامیده می شود، در امور

۱- . شـیخ طوسـی پس از بیان روایاتی درباره تأخیر و تقـدیم وعـده الهی و بحث در عدم امتناع آن به شـرطی که مصلحت تأخیر و تقدیم متجدد نشود، و تقسیم گفته های انبیا و اولیا به دو گونه قابل تغییر و تغییرناپذیر، به استناد حدیثی ناظر بر دو مرحله یا دو گونه علم برای خدا (نک: کلینی، ۱۳۸۸، ۱: ۱۴۷؛ مجلسی، ۱۴۲۳: ۴/۹۵۹۶، ۱۱۰)، چنین آورده که آنچه درباره تقدیم و تأخیر یا تغییر در اجـل هـا و... بر اثر دعـا و یـا انجـام فعلی خـاص از سوی انسـان، گفته شـده، در ارتباط با همین دو گونه علم برای خـداست. گرچه خداونـد به هر دو امر (وقت مقرر سـابق و تغییر لاحق) عالم است، ولی ممتنع نیست که یکی از این دو امر معلوم به شـرط، و دیگری بلاشـرط باشد. بنابراین شاید بتوان گفت، بداء نزد امامیه همان نسخ است نزد عامه در تمام آنچه نسخ در آن ها جایز است. پس می توان گفت، بداء تغییر شروط حدوث واقعه ای است و ممتنع نیست که از افعال خدا چیزی بر ما ظاهر گردد که خلافش را گمان می بردیم؛ یعنی شـروط آن فعل و حادثه را نمی دانستیم (طوسی، ۱۴۱۷ق(الف): ۴۲۸۴۳۰) هیـچ چیز بیش از اقرار به این که خلق، امر، محـو و اثبـات به دست اوست، حق تعـالی را بزرگـ نمی دارد. بـداء در واقع ظهور امر است و اعتقـاد بزرگـان امـامیه به آن نه از راه تحلیل عقلی، بلکه از راه نقل و سمع صورت می بندد. آنچه ما آن را بداء می خوانیم، فیض و رحمت واسعه حق است که هر آنی به طوری تجلی می کند (ابن بابویه، ۲۰۱۰: ۴۲۸).

ص: ۶۷

تکوینی و افاضات تکوینیه و معلومات کونیه و زمانیه، بـداء خوانده می شود. پس نسخ، پایان یافتن حکم تشریعی و انقطاع استمرار آن است، نه رفع و ارتفـاع آن؛ بـداء نیز انقطاع استمرار امر تکوینی و انتهای اتصال افاضه در مجعول کونی و معلول زمانی است که به تحدیـد زمان و تخصیص وقت افاضه بر حسب اقتضای شرایط وابسته است. از این رو، گویی نسخ بـداء تشریعی، و بـداء نسخ تکوینی است (میرداماد، ۱۳۷۴: ۵۶).

بنا بر اعتقاد امامیه که در چنـدین روایت از منابع شیعی نیز بر آن تأکید شده، خداوند دو علم دارد و در یکی از این دو علم که هیچ کس بر آن واقـف نیست، همه محو و اثبات هـا و تقـدیم و تأخیرهـا ثبت شـده است (کلینی، ۱۳۸۸، ۱: ۱۴۷؛ مجلسی، ۱۴۲۳ق، ۴: ۹۵۹۶، ۱۱۰) و طبعاً همه تغییراتی که در مقـدرات عالم تکوین روی می دهـد، نه بر علم پیشـین خـدا می افزایـد و نه آن را تغییر می دهد و شاید هیچ کس از علم مکنون خبر نداشته باشد (کلینی، ۱۳۸۸، ۱: ۱۴۸).

ملاصـدرا به اسـتناد برخی احـادیث، برای علم خـدا دو مرحله قائل شـده است؛ مرحله ای که همان لوح محفوظ است که دگرگونی نمی پذیرد و مرحله ای که مرحله محو و اثبات است و بنا بر شـروطی، دگرگونی می پذیرد و تحقق این دگرگونی مشروط به تحقق آن شـروط است، که اگر تحقق نیابـد، رویـدادها نیز حـادث نمی شونـد؛ و می گویـد: همین است که از آن به بـداء تعبیر می گردد (ر.ك: صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۵: ۹۷۱). ملاصدرا هم در اسـفار اربعه و هم در شرح اصول کافی با عباراتی نزدیك هم می گوید: علم به نسخ و بداء برای هیچ کس امکان ندارد، مگر این که خدا اراده کند:

لا ـیمکن العلم به لأحـد من النفوس العلویه و السـلفیه الاّ ـ من جهه الله المختصه به، لأنه مما اسـتأثره؛ لأنه لیس فی الأسـباب الطبیعیه ما یوجبه و لا فی الصور الادراکیه و النقوش اللوحیه ما یتدربه من قبل؛ و لاجل ذلك ورد فی احادیث اصحابنا الامامیین عن ابی عبدالله: ان لله علمین... (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ۶: ۳۹۹؛ همو، ۱۳۸۵: باب بداء).

نتیجه گیری

بـا توجه به اجمـاع علمـای امامیه در عـدم ارتباط بـداء در اسـماعیل به مسـئله امامت ایشان و اشاره به این مطلب که از اساس، وجود نصـی بر امامت اسماعیل مورد تردید است و در مقابل، از پیامبر(ص) و ائمه(ع) روایات بسیاری در ترتیب ائمه وجود دارد، می توان گفت مسئله امامت به دلیل اهمیت آن و هم چنین ارتباط آن با مسئله ایمان، از مسائل غیر قابل تغییر و ثبت شده در

ص: ۶۸

لوح محفوظ است. هم چنین باید گفت، حدیث بداء در اسماعیل فقط به تغییر مشیت الهی، آن هم در علم خدا که مربوط به مرحله محو و اثبات است، با تحقق شرایطی که می تواند همان درخواست امام صادق باشد و یا رفع گمان عوام شیعه در امامت اسماعیل، ارتباط دارد، و نه تغییر در مشیت خداوند در مرحله لوح محفوظ و مسئله امامت.

بنابراین، تفسیر تغییر در امامت از حدیثی که هیچ لفظی دالّ بر امامت در آن وجود ندارد و فقط تفسیری هدف مند از این روایت، آن هم در همان زمان صدور روایت، باعث این اشتباه تاریخی شده است؛ از سوی دیگر، عدم وجود نص بر امامت اسماعیل، نشان از آن دارد که مسئله امامت اسماعیل در این روایت، سالبه به انتفای موضوع است؛ از این رو، روایت را باید به گونه ای تفسیر کرد که با زندگانی اسماعیل و مرگ او پیش از درگذشت امام صادق و یا اصلاحِ گمان و ظنّ اشتباه برخی پیروان امام صادق سازگار باشد.

منابع

۱. قرآن مجید.

۲. ابن شهرآشوب، محمد بن علی، (بی تا)، مناقب آل ابی طالب، قم، علامه.

۳. ابن بابویه، محمدبن علی، (۱۳۷۸)، کمال الدین و تمام النعمه، ترجمه و شرح: محمد کمره ای، تهران، کتاب فروشی اسلامیه.

۴. ، (۱۳۸۹)، الاعتقادات، قم، مؤسسهٔ الامام الهادی.

۵. ، (۲۰۱۰)، التوحید، بیروت، دار و مکتبهٔ الهلال.

۶. ابونصر بخاری، سهل بن عبدالله، (۱۴۱۳ق)، سر السلسلهٔ العلویه، قم، الشریف الرضی.

۷. ادریس عمادالدین، ادریس بن حسن، (۱۴۰۶ق)، عیون الاخبار و فنون الآثار، بیروت، دارالاندلس.

۸. ، (۱۴۱۱ق)، زهر المعانی، بیروت، المؤسسهٔ الجامعیه.

۹. اشعری قمی، سعدبن عبدالله، (۱۳۶۱)، کتاب المقالات و الفرق، تصحیح: محمدجواد مشکور، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.

۱۰. امین، سیدمحسن، (۱۴۰۳ق)، اعیان الشیعه، بیروت، دارالتعارف للمطبوعات.

۱۱. بحرالعلوم طباطبائی، سیدمحمدمهدی، (۱۳۶۳)، رجال السید بحرالعلوم معروف بالفوائد الرجالیه، تهران، مکتبه الصادق.

۱۲. تامر، عارف، (۱۴۱۹ق)، الامامه فی الاسلام، بیروت، دارالاضواء.

۱۳. تستری، محمدتقی، (۱۳۶۹)، قاموس الرجال، قم، مؤسسهٔ النشر الاسلامی.

ص: ۶۹

۱۴. جوینی، عطاملک بن محمد، (۱۳۸۷)، تاریخ جهانگشای جوینی، تصحیح: محمد بن عبدالوهاب قزوینی، تهران، هرمس.

۱۵. خراسانی فدائی، محمد بن زین العابدین، (۱۳۶۲)، تاریخ اسماعیلیه (هدایة المؤمنین الطالبین)، تهران، اساطیر.

۱۶. خوئی، سیدابوالقاسم، (۱۴۰۳ق)، معجم رجال الحدیث و تفصیل طبقات الرواه، قم، مدینة العلم.

۱۷. دفتری، فرهاد، (۱۳۷۶)، تاریخ و عقاید اسماعیلیه، ترجمه: فریدون بدره ای، تهران، فرزان.

۱۸. دیلمی، محمد بن حسن، (۱۹۳۸)، بیان مذهب الباطنیه و بطلانه، منقول من کتاب قواعد عقائد آل محمد، استانبول، مطبعة الدوله.

۱۹. سیدمرتضی، علی، (۱۴۰۵ق)، جوابات المسائل الرازیه، در مجموعه رسائل الشریف المرتضی، به کوشش: احمد حسینی و مهدی رجایی، قم، دارالقرآن الکریم.

۲۰. شرفی، محمد بن صلاح، (۱۴۱۱ق)، شرح الاساس الکبیر شفاء صدور الناس، صنعا، دارالحکمة الیمانیه.

۲۱. شهرستانی، محمد بن عبدالکریم(الف)، (بی تا)، الملل و النحل، بیروت، دارالفکر.

۲۲. (ب)، (بی تا)، نهایة الاقدام فی علم الکلام، قاهره، مکتبة المتبنی.

۲۳. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، (۱۳۸۵)، شرح اصول الکافی، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

۲۴. ، (۱۹۸۱)، الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، بیروت، داراحیاء التراث العربی.

۲۵. طبرسی، فضل بن حسن، (۱۴۱۷ق)، اعلام الوری باعلام الهدی، قم، مؤسسه آل البیت(ع) لاحیاء التراث.

۲۶. طوسی، محمد بن حسن، (۱۳۸۱ق)، رجال الطوسی، نجف، المکتبة الحیدریه.

۲۷. (الف)، (۱۴۱۷ق)، کتاب الغیبة، قم، مؤسسة المعارف الاسلامیه.

۲۸. (ب)، (۱۴۱۷ق)، الفهرست، قم، نشر الفقاهه.

۲۹. علامه حلی، حسن بن یوسف، (۱۴۱۷ق)، خلاصة الاقوال فی معرفة الرجال، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.

۳۰. العلوی، علی بن محمد، (۱۴۰۹ق)، المجدی فی اساب الطالبین، قم، مکتبه آیه العظمی المرعشی النجفی.

۳۱. فخرالدین رازی، محمدبن عمر، (۱۹۸۴)، محصل افکار المتقدمین و المتأخرین، به کوشش: طه عبدالرئوف سعد، بیروت، نامعلوم.

۳۲. فرمانیان، مهدی، (۱۳۸۴)، شهرستانی؛ سنی اشعری یا شیعی باطنی؟، در مجموعه مقالات اسماعیلیه، قم، دانشگاه ادیان و مذاهب.

۳۳. کرمانی، احمد بن عبدالله، (۱۹۹۶)، المصابیح فی اثبات الامامه، بیروت، دارالمنتظر.

۳۴. کشی، محمد بن عمر، (۱۳۴۸)، اختیار معرفهٔ الرجال، المعروف برجال الکشی، مشهد، دانشگاه مشهد.

۳۵. کلینی، محمدبن یعقوب، (۱۳۸۸)، الاصول من الکافی، ویراسته: علی اکبر غفاری، تهران، مکتبه الاسلامیه.

۳۶. مامقانی، عبدالله، (۱۴۲۳ق)، تنقیح المقال فی علم الرجال، قم، مؤسسه آل البیت(ع) لإحیاء التراث.

۳۷. مجلسی، محمدباقر، (۱۴۲۳ق)، بحارالانوار الجامعه لدرر اخبار الائمهٔ الاطهار، بیروت، دارالتعارف للمطبوعات.

ص: ۷۰

۳۸. مفید، محمد بن محمد، (۱۳۶۳)، تصحیح الاعتقاد بصواب الانتقاد او شرح عقائد الصدوق، قم، منشورات الرضی.

۳۹. ، (۱۳۷۲)، اوائل المقالات فی المذاهب و المختارات، تهران، دانشگاه تهران.

۴۰. ، (۱۳۹۶ق)، الفصول المختاره من العیون و المحاسن، قم، مکتبهٔ الداوری.

۴۱. ، (۱۴۱۳ق)، الارشاد فی معرفه حجج الله علی العباد، قم، مؤسسه آل البیت(ع) لاحیاء التراث.

۴۲. میرداماد، محمدباقر، (۱۳۷۴)، نبراس الضیاء و تسواء السواء فی شرح باب البداء و اثبات جدوی الدعاء، مقدمه: حامد ناجی اصفهانی، قم، هجرت.

۴۳. نجاشی، احمد بن علی، (۱۴۰۷ق)، فهرست اسماء مصنفی الشیعه المشتهر برجال النجاشی، قم، مؤسسهٔ النشر الاسلامی.

۴۴. نرسی، زید، (۱۳۸۱)، کتاب زید نرسی، در مجموعه الاصول الستهٔ عشر، تحقیق و مقدمه: ضیاءالدین محمودی، قم، دارالحدیث.

۴۵. نشوان حمیری، نشوان بن سعید، (۲۰۱۰)، رسالهٔ الحور العین و تنبیه السامعین، صنعا، الجیل الجدید.

۴۶. نصیرالدین طوسی، محمدبن محمد، (۱۳۵۹)، قواعد العقاید، همراه تلخیص المحصل، تهران، تلخیص المحصل بانضمام رسائل و فوائد کلامی.

۴۷. نصیری، محمد، (۱۳۸۴)، امامت از دیدگاه اسماعیلیان، در مجموعه مقالات اسماعیلیه، قم، دانشگاه ادیان و مذاهب.

۴۸. نوبختی، حسن بن موسی، (۲۰۰۷)، فِرق الشیعه، جبله، بدایات.

۴۹. یمنی، جعفربن منصور، (۱۹۸۴)، سرائر و اسرار النطقاء، بیروت، دارالاندلس.

ص: ۷۱

ص: ۷۲

تبیین و نقد ادله قرآنی متکلمان در استطاعت کلامی

اشاره

جعفر رحیمی(۱)

تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۰۲/۰۸

تاریخ تأیید: ۱۳۹۳/۰۳/۲۶

چکیده

هر کدام از طرف داران استطاعت مع الفعل و استطاعت پیش از فعل، برای اثبات نظریه خویش به قرآن استناد کرده اند. این مقاله با روش توصیفی تحلیلی و با استناد به آثار متکلمان، به بررسی و نقد ادله قرآنی متکلمان مذاهب مختلف کلامی پرداخته است. متکلمان معتزلی با استناد به آیه هایی مانند: «أَنْ أَلْقِ عَصاكَ» که ظاهر در قدرت داشتن پیش از فعل است، به استطاعت پیش از فعل قائل شدند. اهل حدیث و اشاعره با پذیرش تکلیفِ مالایطاق و با استناد به آیه هایی مانند: «لَوِ اسْتَطَعْنا لَخَرَجْنا مَعَكُمْ»، استطاعت مع الفعل را گردن نهادند. ماتریدی نیز با آنان هم داستان است، مگر در پذیرش تکلیف مالایطاق. در میان متکلمان امامیه، هردو قول استطاعت پیش از فعل و مع الفعل طرف دارانی داشته است. به نظر می رسد، قرآن تصریحی به هیچ کدام از دو نظریه مذکور ندارد و استناد متکلمان به قرآن، همراه با تأویل و تحمیل نظریه بر آیات بوده است.

واژگان کلیدی

استطاعت کلامی، ادله قرآنی استطاعت، معتزله، اشاعره، شیعه، ماتریدیه، اهل حدیث.

۱- دانشجوی دکتری دانشگاه ادیان و مذاهب، و پژوهشگر پژوهشگاه قرآن و حدیث (پژوهشکده کلام اهل بیت(ع)).

ص: ۷۳

مقدمه

یکی از خصوصیات انسان، اختیار است. انسان، آزادانه اراده می کند و رفتارش تحت کنترل اوست؛ از سوی دیگر، در الهیات از عموم مشیت و اراده حق تعالی سخن به میان آمده است. دو گزاره مزبور که اولی با مشاهده مستقیم رفتارهای افراد انسان قابل رصد است و دومی را در متون قرآنی و حدیثی می توان یافت، سبب ایجاد نزاعی کلامی بین متکلمان دوره نخستین شد. این که آیا قدرت ایجاد افعال، پیش از تحقق فعل به انسان اعطا شده یا در هنگام تحقق فعل است که خداوند قدرتِ بر فعل را ایجاد می کند، دو گرایش در مسئله استطاعت را به وجود آوردند. معتزله و گروهی از عالمان امامیه، نظریه استطاعت پیش از فعل را مستدل کرده و قائل شدند انسان پیش از انجام افعالش قادر است. در مقابلِ این نظریه، گروهی دیگر از متکلمان از فرقه های گوناگونی مانند: اشاعره، ماتریدیه، اهل حدیث و بخشی از متکلمان امامیه، استطاعت مع الفعل را پذیرفتند. هر کدام از صاحبان دو نظریه مزبور که در حقیقت دو نظریه متضادند برای حجیت بخشی به سخنان خویش، به آیاتی از قرآن کریم استناد کردند. تمسک به قرآن از سویی، نشان گر جایگاه ویژه قرآن برای اخذ معارف دینی است و از سوی دیگر، خطر تأویل آیات و تفسیر به رأی را به دنبال داشته است، زیرا به لحاظ عقلی ممکن نیست قرآن کریم بر دو نظریه متضاد صحه بگذارد.

مسئله استطاعت از گذشته دور، از مسائل چالش برانگیز و اختلافی میان متکلمان بوده است، اما در دوران معاصر کمتر به آن توجه می شود. تا جایی که نویسنده این سطور بررسی کرده، پژوهشی در ادله قرآنیِ متکلمان در مسئله استطاعت صورت نگرفته و این پژوهش، اولین مقاله ای است که با تفصیل به این مسئله پرداخته است. البته در قرن های نخستین پس از اسلام، کتاب هایی با عناوین «الاستطاعه» نوشته شد، اما متأسفانه بسیاری از آن ها در اثر گذشت زمان از بین رفت.

در این مقاله، ابتدا ادله قرآنی متکلمان مذاهب مختلف اسلامی گردآوری و استناد آنان به آیات قرآنی بررسی شده، سپس افکار آنان در بوته نقد و تحلیل قرار داده شده است. نتیجه این پژوهش، روشن شدن چگونگی تمسک به قرآن در میان متکلمان و هم چنین مقایسه بین دو نظریه متضاد در مسئله استطاعت است.

برخی بر این باورند خداوند انسان را به گونه ای آفرید که صاحب قدرت باشد و با آن قدرت اعطایی بتواند تمام افعال اختیاری را انجام دهد. جمهور معتزله این قول را گردن نهاده و قائل

ص: ۷۴

به استطاعت پیش از فعل شدند (قاضی عبدالجبار، ۱۹۷۱: ۲۱۷). برخی دیگر که این قول را با توحید افعالی خداوند در تضاد می دیدند، از همه گیر بودن قدرت الهی سخن گفته و قائل شدند همه افعال انسان به دست خدا و با حول و قوه اوست؛ بنابراین، همه افعال انسان را به خدا نسبت داده و قائل شدند استطاعت انسان، تنها در زمان تحقق فعل است. جمهور اشاعره، قول اخیر را قائل شدند (آمِدی، ۱۴۱۳ق: ۲۱۶). در بین متکلمان شیعی، هر دو قول طرف دارانی داشته است. بزرگانی چون هشام بن حکم و ثقه الاسلام کلینی استطاعت مع الفعل را پذیرفته اند؛ در مقابل، متکلمان بلندپایه ای مانند زراره و شیخ صدوق استطاعت پیش از فعل را قائل بوده اند. به نظر می رسد، استطاعت پیش از فعل در ادامه حیات کلام شیعه به نظریه غالب تبدیل

شده است.

برخی گزارش ها نشان گر این نکته است که مسئله استطاعت از همان نیمه اول قرن اول، در جامعه اسلامی مطرح بوده و برخی اصحاب ائمه(ع) پرسش هایی را درباره استطاعت مطرح کرده اند. روایتی وجود دارد که شخصی از امام علی از استطاعت سؤال کرده است (مجلسی، ۱۴۰۳ق: ۵: ۲۴). در گزارش دیگری آمده است: حسن بصری نامه ای به امام حسن مجتبی نوشته و در آن پرسیده: «فَما قولُک یابنَ رَسولِ اللّه صلّی اللّه علیه عِندَ حَیرتِنا فی القَدَرِ و اختلافِنا فی الإستطاعهِ؟ لِتُعَلِّمنا بِما تأَکَّدَ علیه رَأیُکَ» (کراجکی، ۱۴۱۰ق: ۳۵۶؛ هجویری، بی تا: ۳۵). در گزارش دیگری، ابوعبیده از امام باقر از استطاعت پرسیده است (کلینی، ۱۳۶۵ق، ۱: ۴۲۹) هم چنین پرسش زراره از امام باقر درباره استطاعت را شیخ صدوق گزارش کرده است (صدوق، ۱۳۹۸ق: ۳۴۷). در گزارش سؤال حسن بصری از امام حسن و هم چنین در گزارش پرسش ابوعبیده از امام باقر به اختلاف مردم در این مسئله اشاره شده است. بنا بر گزارش های مذکور، مسئله استطاعت از همان نیمه نخست قرن اول در جامعه اسلامی مطرح بوده است. بغدادی نیز در کتاب الفرق گفته است: پس از دوره صحابه، بین معبد جهنی (م.۸۰ ه.ق)، غیلان دمشقی و جعد بن درهم در مسئله قدر و استطاعت اختلاف بود (بغدادی، ۱۴۰۸ق: ۱۵).

به یقین، در زمان امام صادق مسئله کلامی استطاعت، مورد بحث و بررسی قرار می گرفت. وفات حضرت صادق را سال ۱۴۸ ه ق نوشته اند؛ بنابراین دست کم در نیمه اول قرن دوم، مسئله استطاعت کلامی به طور جدی در بین شیعه و جامعه مسلمین مطرح بوده است. افزون بر آن که، زرارهٔ بن اعین، از اصحاب امام باقر و صادق، کتابی با عنوان الاستطاعه و الجبر تألیف کرده بود (نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۳۲۷). برخی بر این باورند، زراره اولین کسی بود که

ص: ۷۵

استطاعت پیش از فعل را در کوفه مطرح کرده است و به پیش گامی برای معتزله تبدیل شده بود (فان اس، بی تا: ۳۲۱).

به هر روی، مسئله کلامیِ استطاعت در جامعه اسلامی مطرح شد و طرف داران و مخالفانی را به خود اختصاص داد. اهل بیت(ع) برای تبیین و تصحیح اعتقاد جامعه اسلامی، وارد میدان شده و این مسئله را به شاگردان و علاقه مندان آموزش دادند. به نظر می رسد، تفکر اهل بیت(ع) در مسئله استطاعت، نظریه مستقلی است که علاوه بر ردّ نظریه رقیب، تبیینی جدید و معقول را از این مسئله ارائه داده است. ملاک این مقاله برای نقد نظریه رقیب، اندیشه اهل بیت(ع) است؛ به عبارت دیگر، آنچه از احادیث فهمیده می شود، ملاک نقد سایر اندیشه ها قرار می گیرد.

مبانی و ادله قرآنی مذاهب در مسئله استطاعت

اشاره

معتزله، اشاعره، ماتریدیه، امامیه و اهل حدیث از فرقه های مهمّ اسلامی هستند و تقریباً شاکله اصلی جامعه اسلامی را تشکیل داده اند. در این مقاله به بررسی ادله قرآنیِ برخی از عالمان هر یک از فرقه های مذکور در مسئله استطاعت می پردازیم.

۱. استطاعت نزد معتزله

اشاره

نزد معتزله، الفاظی مانند قوّت، طاقت و استطاعت هم معنا هستند (قاضی عبدالجبار، ۱۴۲۲ق: ۲۶۴)، اما آنان در حقیقتِ استطاعت اختلاف نظر دارند. نظّام و علی اسواری معتقد بودند، انسان به نفسه حیّ و مستطیع است. ابوهذیل، معمر، هشام الفوطی و بیشتر معتزله قائلند که انسان حیّ و مستطیع است، اما به واسطه حیات و استطاعت (یعنی حیات و استطاعت را جزء ذات انسان نمی دانند)؛ به عبارت دیگر، انسان حیّ است به حیات و مستطیع است به استطاعت. در نظر ابوهذیل، معمر و مِردار استطاعت عرَض است که همان صحت و سلامت باشد. بِشر بن معتمر، ثمامه بن اشرس و غیلان، استطاعت را صحت، سلامت و نبودن آفات دانسته اند (اشعری، ۱۴۰۰ق: ۲۲۹۲۳۰).

عالمان معتزلی استطاعت را پیش از فعل و قدرت انجام فعل را مقدم بر فعل می دانند. از نظر آنان، استطاعت مع الفعل با اعتقاد به عدل الهی سازگار نیست، زیرا در صورتی که استطاعت پیش از فعل نباشد، لازم می آید که انسان، تکلیف به مالایطاق شود و چنین تکلیفی قبیح است و از خداوند صادر نمی شود (قاضی عبدالجبار، ۱۴۲۲ق: ۲۶۲؛ اشعری، ۱۴۰۰ق: ۲۳۰).

ص: ۷۶

در انـدیشه معتزله، برای انسانِ قادر دو حالت متصور است: ۱. حالتی که ایجاد مقدورش صـحیح است؛ ۲. حالتی که مانعی از ایجاد مقـدورش وجـود دارد. حـالت نخست را «مُخَلّی» گوینـد و حـالت دوم «ممنـوع» نامیـده می شود. منظور از ممنوع کسـی است که به نوعی در برابر انجام فعلش مانع ایجاد شـده است؛ ماننـد کسـی که پاهایش بسـته شـده و آزادی راه رفتن نـدارد (قاضـی عبـدالجبار، ۱۴۲۲ق: ۲۶۵).

نکته دیگری که در مسـئله اسـتطاعت راه گشـاست، ابزار اسـتطاعت است. آنـان ابزار اسـتطاعت را به چنـد نوع تقسـیم می کننـد: ۱. ابزاری که لازم است پیش از تحقق فعل موجود باشـد؛ مانند کمان برای تیراندازی؛ ۲. ابزاری که پیش از فعل و حین انجام فعل باید موجود باشد؛ مانند زبان که هم پیش از سخن گفتن و هم حین سخن گفتن لازم است تا محل کلام واقع شود؛

۳. ابزاری که فقط مقارنتش لازم است؛ مانند سفت بودن زمین برای راه رفتن (قاضی عبدالجبار، ۱۴۲۲ق: ۲۷۶).

از نظر معتزله مصححِ تکلیف، استطاعت است و خداوند کسی را می تواند تکلیف کند که مستطیع باشد؛ بنابراین، تنها فرض صحتِ تکلیف، استطاعت پیش از فعل است.

استدلال عالمان معتزلی به آیات قرآن

از مبانی بسـیار مهمّ معتزله که از اسـتطاعت پیش از فعل نشئت گرفته، تفویض است. آنان معتقدند اعمال و رفتار انسان به او تفویض شـده و انسان، خالق اعمالش است؛ تأثیر خداونـد این است که انسان را آفریـده و قـدرت و توانایی به او اعطا کرده است، اما پس از خلق انسـان تـأثیر مسـتقیم در افعـال انسان نـدارد. بیشتر فرقه های اسـلامی، ماننـد: اشاعره، امامیه، ماتریـدیه و ظاهریه، به نوعی با این اعتقاد مخالفت کرده اند. در ادامه به برخی از استدلال های عالمان معتزلی اشاره می شود:

ابوالقاسم بلخی(کعبی) در تفسیر آیه: «أَنْ أَلْقِ عَصاكَ» (اعراف: ۱۱۷) گفته است:

قدرت برانداختن عصا یا هنگامی که عصا در دست حضـرت موسی بوده، ایجـاد می شود یا زمانی که عصا خارج از دست اوست. صورت دوم محـال است، زیرا انـداختن عصـایی که از دست انسـان خـارج شـده، ممکن نیست؛ بنـابراین، تنها در زمانی که عصا در دستش بوده، توانایی انداختن را داشته و این ثابت می کند که قدرت انسان پیش از فعل است (رازی، ۱۴۲۰ق، ۲۲: ۲۷۲۸).

ص: ۷۷

«وَ ما لَكُمْ لا تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَ الرَّسُولُ يَدْعُوكُمْ لِتُؤْمِنُوا» (حدید: ۸)؛ و شما را چه شده که به خدا ایمان نمی آورید و [حال آن که] پیامبر [خدا] شما را دعوت می کند تا به پروردگارتان ایمان آورید؟ قاضی عبدالجبار معتزلی گفته: این آیه دلالت می کند که آنان به ایمان آوردن قدرت داشته اند، زیرا تنها در حقّ کسانی جایز است این سخن گفته شود که متمکن از فعل باشند؛ بنابراین، استطاعت پیش از فعل است (قاضی عبدالجبار، ۱۴۲۲ق: ۲۴۳).

«يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ ساقٍ وَ يُدْعَوْنَ إِلَى السُّجُودِ فَلا يَسْتَطِيعُون» (قلم: ۴۲). خداوند، مجرمان و مشرکان را به سجده دعوت می کند، اما آنان قدرت بر سجده نخواهند داشت. از این آیه، عدم استطاعت انسان استفاده نمی شود و در حقیقت، امرِ حقیقی به سجده کردن تعلق نگرفته است، بلکه برای توبیخ آنان است که چرا در حیات دنیوی که قدرت بر سجده داشتند، سجده نمی کردند (قاضی عبدالجبار، بی تا: ۴۳۱). از جبایی نیز نقل شده است: این آیه، عدم استطاعت را به آخرت مختص کرده است؛ یعنی نفی استطاعت مربوط به آخرت است و آیه مذکور، استطاعت را در این دنیا از انسان سلب نکرده است (رازی، ۱۴۲۰ق، ۳۰: ۹۶).

«فَمَا لَهُمْ لا يُؤْمِنُون» (انشقاق: ۲۰)؛ پس چرا آنان باور نمی دارند؟ قاضی عبدالجبار گفته: این که خداوند خبر داده که آنان ایمان نمی آورند، حاکی از عدم قدرت آنان بر ایمان نیست، بلکه اخبار از این است که آنان با وجود اختیار و قدرتی که بر ایمان دارند، ایمان نمی آورند (قاضی عبدالجبار، بی تا: ۱۳).

«وَ سَيَحْلِفُونَ بِاللَّهِ لَوِ اسْتَطَعْنا لَخَرَجْنا مَعَكُم» (توبه: ۴۲). ابوعلی جبایی گفته: خداوند آنان را تکذیب کرده و از تکذیب خداوند متوجه می شویم آنان استطاعت خروج را داشته اند؛ بنابراین، استطاعت انسان پیش از فعل است. ابوهذیل نیز در پاسخ شخصی که از او درباره استطاعت پرسیده بود به همین آیه استناد کرده، می گوید: این که خداوند آنان را تکذیب کرد، آیا به دلیل استطاعت آنان نبوده است؟ وجه دیگری غیر از این که آنان استطاعتِ خروج داشتند و به دروغ گفتند که ما استطاعت نداریم، در آیه وجود ندارد (سیدمرتضی، ۱۳۲۵ق، ۱: ۱۲۵).

«ما كانُوا يَسْتَطِيعُونَ السَّمْعَ وَ ما كانُوا يُبْصِرُون» (هود: ۲۰)؛ آنان توان شنیدن [حق را] نداشتند و [حق را] نمی دیدند. جبایی در تفسیر این آیه گفته: «سمع» در این آیه عبارت است از حاسه مخصوصه یا از معنایی که خدا در پرده گوش خلق می کند، که هردوی این موارد از توانایی انسان بیرون هستند، زیرا انسان، نه قادر به فعل آن دو است و نه قدرت ترک آن دو را دارد. در هر صورت، اثبات استطاعت در حقّ وی محال خواهد بود و اگر اثبات محال باشد، در این صورت استطاعت را از او نفی می کنیم؛ بنابراین، ظاهر آیه قول به استطاعت پیش از فعل را نفی

ص: ۷۸

نمی کند و منظور این است که آنان از شـنیدن آن سـخن نفرت داشـتند؛ مانند کسی که می گوید: «لا استطیع ان اسمعه» یا «هذا مما یَمُجُّه سمعی»(۱) (رازی، ۱۴۲۰ق، ۱۶: ۲۰۷).

«إِنَّکَ لَنْ تَسْتَطِیعَ مَعِیَ صَبْراً» (کهف: ۶۷، ۷۲، ۷۵)؛ تو هرگز نمی توانی هم پـای من صبر کنی. جبـایی گفته: مراد از این که فرمود: «اسـتطاعت بر صبر نـداری» این است که صبر کردن بر افعـال من، بر تو سـنگین خواهـد آمـد؛ ماننـد این جمله که بگوینـد: «ان فلانا لایستطیع ان یری فلانا اذا کان یثقل علیه ذلک». سـید مرتضی نیز نزدیک به همین معنا را گفته است. او می گوید: منظور از این که گفته: «تو استطاعت صبر را نداری» این است که کارهای من برای تو سنگین است؛ هم چنان که انسان زمانی که از شخصـی نفرت داشته و نگاه کردن به وی برایش سنگین باشد، می گوید: «ما استطیع النظر الی فلان». آیه نیز معنایی جز این را افاده نمی کند (سید مرتضی، ۱۴۱۷ق: ۳۰۴).

«وَ عَلَی الَّذِینَ یُطِیقُونَهُ فِدْیَهٌ» (بقره: ۱۸۴)؛ و بر کسـانی که [روزه] طاقت فرساست، کفاره ای است. اسـتدلال معتزلیان بـدین صورت است: ضـمیر «یُطِیقُونَهُ» به «صوم» برمی گردد؛ بنـابراین، قـدرت بر صوم در زمانی ثابت شـده که هنوز صومی تحقق نیافته است، زیرا این آیه در صـدد بیان وجوب فـدیه است و می فرماید: بر کسانی که روزه گرفتن طاقت فرساست، باید به بینوایان طعام بدهند. فدیه بر کسـی لازم است که روزه نگرفته است؛ بنابراین آیه دلالت می کنـد که قـدرت بر صوم پیش از حصول صوم حاصل بوده است (قاضی عبدالجبار، ۱۹۷۱: ۲۱۷).

نقد اندیشه معتزله

در انـدیشه اعتزال، قـدرت انجـام افعـال به انسـان تفویض شـده است و او هر آن گونه که بخواهـد، به صورت اسـتقلالی در افعالش تصـرف می کنـد. انـدیشه تفویض از سوی اهل بیت(ع) به شـدت نفی شـده است و از آن به شـرک یاد کرده انـد. امام صادق در توضیـح استطاعت می فرماید: «خدا، انسان را خلق کرد و ابزار استطاعت را در وی قرار داد، اما قدرت بر فعل را بر او تفویض نکرد، زیرا خداونـد عزیزتر از آن است که کسـی بتوانـد در ملک او برخلاف خواسـته او کاری را انجام دهـد» (کلینی، ۱۳۶۵ق، ۱: ۱۶۱). ایشـان در روایت دیگری می فرماینـد: «انسـان پیش از انجام فعل، هیـچ اسـتطاعتی نـدارد» و در روایت دیگری آمـده: «هیـچ فعلی از انسان محقق نمی شود، مگر آن که اراده، مشیت، قضا و قدر الهی در آن فعل است» (کلینی، ۱۳۶۵ق، ۱: ۱۶۲).

۱- این از چیزهایی است که گوش من از شنیدنش ابا دارد.

ص: ۷۹

علاوه بر اشکال مذکور، هر یک از آیاتی که معتزله برای اثبات استطاعت پیش از فعل استناد کرده اند، قابل نقد است. درست است که انداختن عصا تنها در زمانی جایز است که عصا در دست انسان باشد، اما از آن استفاده نمی شود که انسان در فعلش مستقل است و توانایی استقلالی به وی عطا شده است. قدرت بر ایمان و قدرت داشتن بر فدیه نیز از اموری اند که خارج از قدرت الهی نیستند و انسان در فعل آن ها هم مستقل نیست، بلکه طبق آموزه اهل بیت(ع) که فرموده اند: «لایکون شیء فی الارض و لا فی السماء الا بهذه الخصال...» (کلینی، ۱۳۶۵ق، ۱: ۱۴۹)، همه آنچه در عالم تحقق می یابد تحت سیطره این امور هفت گانه است که تمامی افعال انسان را نیز شامل می شود. بر این اساس، فرض هرگونه استقلال و قدرت استقلالی برای انسان، چه در هنگام فعل و چه پیش از فعل، صحیح نیست.

۲. اندیشه گروهی از اهل حدیث در مسئله استطاعت

اشاره

احمد بن حنبل قائل به استطاعت مع الفعل و نیز به خلق افعال بندگان توسط خدا بوده است (عبدالله بن سلمان، ۱۴۱۶ق، ۱: ۱۴۸). از وی نقل شده است:

«القدریه هم الذین یزعمون أن إلیهم الاستطاعه و المشیئه و القدره و أنهم یملکون لأنفسهم الخیر و الشر... و من زعم أن العباد شاءوا لأنفسهم الشر و المعصیه فعملوا علی مشیئتهم فقد زعم أن مشیئه العباد أغلب من مشیئه اللّه فأی افتراء أکثر علی اللّه عزو جل من هذا» (عبدالله بن سلمان، ۱۴۱۶ق، ۱: ۱۴۲).

ابن حزم اندلسی به لحاظ فقهی از پیروان فرقه داودیه (ظاهریه) است و از لحاظ کلامی می توان او را از اهل حدیث دانست. او می نویسد:

پی بردن به حقیقتِ استطاعت، در گرو فهم درست معنای لغوی استطاعت است. استطاعت، مصدر است و مصدر همواره یا فعلِ فاعل است یا صفتی از صفات فاعل است؛ مانند قرمزی که صفت شیءِ قرمز است. صفت و فعل هر دو عرض فاعلند؛ بنابراین استطاعت چیزی غیر از مستطیع است، زیرا عرض نمی تواند جزءِ ذات باشد (ابن حزم، ۱۴۱۶ق، ۲: ۵۹).

هم چنین قول کسانی که استطاعت را ابزار فعل می دانند، باطل است، زیرا برای تحقق فعل علاوه بر ابزار، صحت جوارح نیز لازم است. علاوه بر ابزار و صحت جوارح، اراده نیز لازم است؛ پس اراده محرکِ استطاعت است، اما اراده، استطاعت نیست، زیرا گاهی اراده هست، ولی عاجز از فعل هستیم؛ پس باید چیزی غیر از این ها نیز وجود داشته باشد که استطاعت با آن کامل

ص: ۸۰

شود. بنابراین، تمام استطاعت، همان شیءِ آخر است؛ آن شیءِ آخر، قوّتی است که از جانب خداوند اعطا می شود. روایت هایی که استطاعت را به زاد و راحله تفسیر کرده اند، در آن ها نیز منظور قدرت بر زاد و راحله است (ابن حزم، ۱۴۱۶ق، ۲: ۶۰-۶۱). قوتی که خداوند به انسان می دهد و با آن کار خیری انجام می دهد، نامش «تأیید و توفیق» است، قوتی که با آن فعل شرّ را انجام می دهد، نامش «خذلان» است و قوتی که با آن افعال مباح را انجام می دهد، نامش «عون» است (ابن حزم، ۱۴۱۶ق، ۲: ۶۲). حقیقت استطاعت، همان قوتی است که خداوند با آن فعل، انسان را خلق می کند؛ در نتیجه، استطاعت تام فقط همراه فعل است و آنچه پیش از فعل وجود دارد، ابزار استطاعت است و وجود ابزار، مصحح تکلیف است (ابن حزم، ۱۴۱۶ق، ۲: ۶۵).

تفسیر ابن حزم از آیه های استطاعت

در آیه: «أَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَ مِنْ رِباطِ الْخَيْلِ» (انفال: ۶۰)، قوه و رباط خیل هردو عرض هستند؛ به این معنا که آنچه خداوند از بندگانش خواسته است، قدرت بر رباط الخیل است و چنانچه گفته شد، قدرت و قوّت عرض هستند (ابن حزم، ۱۴۱۶ق، ۲: ۶۱).

«لَوِ اسْتَطَعْنا لَخَرَجْنا مَعَكُمْ يُهْلِكُونَ أَنْفُسَهُمْ وَ اللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّهُمْ لَكاذِبُونَ» (توبه: ۴۲). منظور از استطاعت در این آیه، صحت جوارح و رفع موانع است. و چون آنان صحت جوارح داشته اند، برای همین خداوند سخن آنان مبنی بر عدم استطاعت را تکذیب کرده است (ابن حزم، ۱۴۱۶ق، ۲: ۶۲).

«وَ لِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً» (آل عمران: ۹۷). منظور از استطاعت، صحت جوارح و ارتفاع موانع است (ابن حزم، ۱۴۱۶ق، ۲: ۶۳).

«فَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَإِطْعامُ سِتِّينَ مِسْكِيناً» (مجادله: ۴). پیش از این که روزه بر شخص واجب شود، استطاعت روزه را داشته است؛ به این معنا که صحت جوارح و ارتفاع موانع در حقش ثابت است (ابن حزم، ۱۴۱۶ق، ۲: ۶۳).

در آیه شریفه: «وَ يُدْعَوْنَ إِلَى السُّجُودِ فَلا يَسْتَطِيعُونَ» (قلم: ۴۲) منظور از استطاعت، سلامت جوارح و ارتفاع موانع است و خداوند تصریح دارد که عدم سلامت، بطلان استطاعت را به دنبال خواهد داشت (ابن حزم، ۱۴۱۶ق، ۲: ۶۴). بنابراین، در همه آیه های مذکور، استطاعت به معنای صحت جوارح انسان و نبود مانع برای تحقق فعل است، اما تحقق فعل و استطاعت تام همان است که خداوند این افعال را خلق خواهد کرد، و در آیه هایی مانند: «إِنَّكَ لَنْ تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْراً» (کهف: ۶۷)؛ «ذلِكَ تَأْوِيلُ ما لَمْ تَسْطِعْ عَلَيْهِ صَبْراً» (کهف: ۸۲) حضرت موسی نگفت: إنی

ص: ۸۱

مستطیع للصبر، بلکه قول خضر را تأیید کرد و امید داشت که خداوند در او استطاعت بر صبر را ایجاد کند (ابن حزم، ۱۴۱۶ق، ۲: ۷۱).

ابن تیمیه، از دیگر عالمان اهل حدیث، هر دو نوع استطاعت پیش از فعل و استطاعت مع الفعل را قبول دارد. او معتقد است، آنانی که تنها یک نوع استطاعت را مطرح می کنند به اشتباه رفته اند، زیرا آیه های قرآنی و روایت های پیامبر(ص) هر دو نوع استطاعت را اثبات کرده اند و برخی از معارف دینی وابسته به قبول هر دو نوع استطاعت است (ابن تیمیه، ۱۴۰۸ق، ۱: ۱۰۱).

او می نویسد: از نظر محققان فقه، حدیث و کلام، هردو نوع استطاعت وجود دارد. استطاعت مع الفعل همان است که موجب فعل است. کسی که فعل را ترک کرده، در حقیقت استطاعت مع الفعل نداشته است. آیه: «مَا كَانُوا يَسْتَطِيعُونَ السَّمْعَ وَ مَا كَانُوا يُبْصِرُونَ» (هود: ۲۰) و آیه: «لايَسْتَطِيعُونَ سَمْعاً» (کهف: ۱۰۱)، ناظر به نفی استطاعت مع الفعل از آنان است و هدایتی که در قرآن ذکر شده است: «اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ» (فاتحه: ۶)، «فَمَنْ يُرِدْ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلإِسْلام وَ مَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقاً حَرَجاً» (انعام: ۱۲۵) و «مَنْ يَهْدِ اللَّهُ فَهُوَ الْمُهْتَدِ وَ مَنْ يُضْلِلْ فَلَنْ تَجِدَ لَهُ وَلِيّاً مُرْشِداً» (کهف: ۱۷)، همان هدایت و استطاعت مع الفعل است که قدریه آن را نفی می کنند و می گویند خدا فاعل آن نیست. آنان گمان می کنند انسان خودش هدایت گر نفسش است، درحالی که حدیث ابوذر، حجت علیه آنان است که گفت: «يَا عِبَادِي كُلُّكُمْ ضَالٌّ إلاّ مَنْ هَدَيْتُهُ فَاسْتَهْدُونِی أَهْدِكُمْ»؛ اما قدریه گمان می کنند نقش خداوند در هدایت انسان، تنها منحصر به ارسال رسل است (ابن تیمیه، ۱۴۰۸ق: ۱۰۲).

ابن تیمیه هدایت الهی را چهار قسم می داند: ۱. هدایت به مصالح دنیا؛ ۲. هدایت به معنای خواندن مردم به منافع که عبارت است از: اقامه دلیل، فرستادن پیامبران و نازل کردن وحی؛

۳. هدایتی که پیامبر(ص) قادر به آن نبوده است: «إِنَّكَ لا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ» (قصص: ۵۶)؛ هدایتی که توسط خدا انجام می شود و آن، قرار دادن هدایت در قلب انسان است. از این سومی به «الهام و ارشاد» تعبیر می کنند و برخی هم به آن «توفیق» گویند. ۴. هدایت در آخرت (ابن تیمیه، ۱۴۰۸ق: ۱۰۱). هدایت سوم مبتنی بر استطاعت مع الفعل است. هم چنین اگر منظور از توفیق و هدایت خلق، قدرت بر اطاعت باشد، همان استطاعت مع الفعل خواهد بود.

او می افزاید: آنچه محققان بر آن اتفاق نظر دارند این است که استطاعتی که مصحح تکلیف است باید پیش از فعل باشد؛ مانند: «وَ لِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنْ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً» (آل عمران: ۹۷)، «فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ» (تغابن: ۱۶)، «وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لا نُكَلِّفُ نَفْساً إلاّ وُسْعَهَا»

ص: ۸۲

(اعراف: ۴۲) و سخن پیامبر(ص) که فرموده: «صَلِّ قَائِماً فَإِنْ لَمْ تَسْتَطِعْ فَقَاعِداً فَإِنْ لَمْ تَسْتَطِعْ فَعَلَى جَنْبٍ». استطاعت دیگری نیز وجود دارد که لازم است مع الفعل باشد؛ مانند: «مَا كَانُوا يَسْتَطِيعُونَ السَّمْعَ وَ مَا كَانُوا يُبْصِرُونَ» (هود: ۲۰) و «وَ عَرَضْنَا جَهَنَّمَ يَوْمَئِذٍ لِلْكَافِرِينَ عَرْضاً الَّذِينَ كَانَتْ أَعْيُنُهُمْ فِي غِطَاءٍ عَنْ ذِكْرِي وَ كَانُوا لايَسْتَطِيعُونَ سَمْعاً» (کهف: ۱۰۰۱۰۱). در این آیه ها، استطاعت مقارن با فعل است (ابن تیمیه، ۱۴۰۸ق: ۱۴۷).

نقد اندیشه ابن تیمیه

ابن تیمیه با این که بخشی از راه را درست رفته، با این حال کلام وی خالی از اشتباه نیست و معلوم نیست وی در استطاعت کلامی چه اندیشه ای را برگزیده است. صرف این که کسی قائل شود هردو استطاعت وجود دارد، مشکلی را حل نمی کند، بلکه این کلام متناقض نیز خواهد بود، زیرا از گزینش یکی از دو قول گریزی نیست و کسی نمی تواند بین دو قول متضاد قائل به تفصیل شود، زیرا منظور از استطاعتِ کلامی این است که: آیا انسان در تک تک افعالش استطاعت مع الفعل دارد یا پیش از فعل؛ به عبارت دیگر، آیا قدرت بر انجام افعال، پیش از فعل است یا هنگام فعل و این اندیشه شامل تمام افعال است. بدیهی است، زمانی که از شمول یک نظریه بر تمامی افعال سخن می گوییم، جایی برای تفصیل باقی نخواهد ماند.

۳. اندیشه اشاعره در مسئله استطاعت

اشاره

برای روشن شدن مسئله استطاعت از دیدگاه اشاعره، دو مبنای اعتقادی آنان را متذکر می شویم:

الف) خلق افعال بندگان توسط بندگان

خداوند، خالق افعال انسان است، زیرا اگر عبد خالق افعالش باشد، لازمه اش وجود خالقی غیر از الله است و محال است، خالقی غیر از خدا وجود داشته باشد. اگر انسان ایجاد کننده افعالش باشد، لازمه اش این است که عالِم به افعال باشد، و چون لازم ممتنع است، پس ملزوم نیز ممتنع خواهد بود. بیان ملازمه بدین صورت است که: انسان اگر با قدرت و اختیارش ایجاد کننده افعالش باشد، باید قصدکننده همان فعل خاص باشد. بین قصد و علم به فعل، ملازمه است. ما با وجدان خویش درک می کنیم که به بسیاری از افعالمان، مانند راه رفتن، برخاستن و نشستن علم نداریم، به طوری که اگر قرار بود به تمام جزئیات حرکتمان علم داشته باشیم، اصلاً قادر نبودیم کارهای سریع مانند دویدن را انجام دهیم. حال که علم به افعال منتفی است، ملزوم آن نیز منتفی خواهد بود (آمدی، ۱۴۲۳ق، ۲: ۴۰۱).

ص: ۸۳

ب) جواز تکلیف به مالایطاق

اشاعره این گونه استدلال می کنند: خداوند انسان را پیش از وقوع افعالش مکلف کرده است. هر تکلیفی پیش از وجود فعل، تکلیف به مالایطاق است؛ بنابراین، تکلیف به مالایطاق جایز است، زیرا پیش از وجود فعل، انسان قدرت بر فعل ندارد و تکلیف انسان به چیزی که بر آن قدرت نداشته باشد، تکلیف به مالایطاق خواهد بود (آمدی، ۱۴۲۳ق، ۲: ۱۷۶).

در مسئله استطاعت نیز گفته اند: قدرتِ حادثه بر مقدورش متقدم نمی شود و پیش از این که فعل حادث شود، قدرت به آن تعلق نمی گیرد و تعلق قدرت به فعل تنها در زمان حدوث آن فعل است؛ بنابراین، استطاعت انسان همواره مع الفعل است (آمدی، ۱۴۲۳ق، ۲: ۲۹۶).

به استدلال مذکور اشکالاتی وارد کرده اند؛ از جمله این که آیه حج و آیه: «وَ عَلَی الَّذِینَ یُطِیقُونَهُ فِدْیَهٌ طَعامُ مِسْکِینٍ» (بقره: ۱۸۴)، اثبات می کنند که پیش از تحقق حج و روزه، انسان قدرت بر فعل را داشته است. سیف الدین آمِدی در پاسخ این اشکال می گوید: نباید به ظاهر آیه ها تمسک کرد. برای رفع اشکال، آیه ها را باید تأویل کرد. آیه حج اگرچه ظاهرِ در قدرت بر حج، پیش از وقوع آن است، طبق روایت آن را به زاد و راحله حمل می کنیم؛ بنابراین، حج بر کسی که قدرت ندارد، مانند شخص معلول واجب نیست. در آیه دوم نیز احتمال دارد که منظور از طاقت، صحت باشد یا این که بگوییم ضمیر «یطیقونه» به «فداء» عود می کند (آمدی، ۱۴۲۳ق: ۱۷۷).

برخی از آیاتی که متکلمان اشعری بر استطاعت مع الفعل استدلال کرده اند عبارتنداز:

آیه: «إِنَّکَ لَنْ تَسْتَطِیعَ مَعِیَ صَبْراً» (کهف: ۶۷). ابوالحسن اشعری می نویسد: ما می دانیم که موسی صبر نکرد؛ بنابراین، او مستطیع به صبر نبود. از این بیان متوجه می شویم که آنچه استطاعت نیست فعل هم نیست و اگر استطاعتی باشد، بدون تردید فعل محقق خواهد شد؛ بنابراین، همواره استطاعت مع الفعل است (اشعری، بی تا: ۹۸).

در آیه: «وَ عَلَی الَّذِینَ یُطِیقُونَهُ فِدْیَهٌ» (بقره: ۱۸۴)، جایز است ضمیر «یطیقونه» به «اطعام» برگردد و این رجوع هم اشکال ندارد؛ با این که اطعام در کلام ذکر نشده و این گونه تأویل، بلامانع است (اشعری، بی تا: ۱۰۲).

در آیه حج نیز منظور از استطاعت، زاد و راحله است و خداوند، استطاعت بدن را اراده نکرده است.

در آیه: «وَ سَیَحْلِفُونَ بِاللَّهِ لَوِ اسْتَطَعْنا لَخَرَجْنا مَعَکُمْ» (توبه: ۴۲) منظور از استطاعت، فراهم بودن مال و مرکب برای سفر است و آنان به پیامبر(ص) گفتند: ما ثروت و مرکبی برای خروج

ص: ۸۴

نداشتیم، و بحث آنان بر سر استطاعت پیش از فعل یا استطاعت مع الفعل نبود (اشعری، بی تا: ۱۰۴).

در آیه: «فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ» (تغابن: ۱۶)، احتمال دارد منظور خداوند این باشد که تقوا داشته باشید به اندازه ای که استطاعت دارید «اتقوا اللّه ما کنتم مستطیعین»؛ یعنی تقوا به شرط استطاعت واجب شده است (اشعری، بی تا: ۱۰۵).

منظور از آیه: «فَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَإِطْعامُ سِتِّينَ مِسْكِيناً» (مجادله: ۴) این است که هر کسی به سبب عجز، استطاعت روزه نداشته باشد، پس شصت نفر را اطعام کند (اشعری، بی تا: ۱۰۶).

در آیه: «وَ كانُوا لايَسْتَطِيعُونَ سَمْعاً» (کهف:۱۰۱)، «سَمْعاً» به معنای «قبولاً» است؛ به عبارت دیگر، آنان استطاعت قبول دعوت را نداشته اند (باقلانی، ۱۴۲۵ق: ۱۱۷). «حمل کردن ظاهر آیه: «ما كانُوا يَسْتَطيعُونَ السَّمْعَ» (هود: ۲۰)، به عدم توانایی انسان بر خلق حس شنوایی یا عدم توانایی او بر خلق معنا، باطل است، زیرا این آیه در مقام وعید است؛ پس باید مختص به کفار باشد و این معنایی که جبایی از آیه اراده کرد، حتی انبیا و ملائکه هم در آن مشترکند، چه برسد به این که مختص کفار باشد. حمل آیه به این که کلام رسول الله(ص) بر آنان سنگین می آمد نیز خلاف ظاهر است» (رازی، ۱۴۲۰ق، ۱۷: ۲۰۷).

آیه: «رَبِّ اجْعَلْنِي مُقِيمَ الصَّلاةِ» (ابراهیم: ۴۰)، دلیل بر استطاعت مع الفعل است، زیرا اگر قرار بود استطاعت پیش از فعل باشد، باید می گفت: مرا مقیم صلاه قرار دادی و دیگر جایی برای دعا باقی نمی ماند (باقلانی، ۱۴۲۵ق: ۱۱۷).

آیه: «إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَ إِيَّاكَ نَسْتَعِينُ» (فاتحه: ۵)، بر استطاعت مع الفعل دلالت دارد. در صورتی که استطاعت و قدرت پیش از فعل باشد، دیگر معنایی برای سؤال و دعا باقی نمی ماند و اگر قدرت حادثه پیش از فعل باشد، لازمه اش این است که فعل در زمان تحققش نیازی به قدرت نداشته باشد (باقلانی، ۱۴۲۵ق: ۱۱۷).

نقد اندیشه اشاعره

مبنای اشاعره در تکلیف مالایطاق قابل قبول نیست. این که خداوند بنده اش را مکلف به چیزی کند که خارج از طاقت انسان باشد، با عدالت و حکمت خدا سازگاری ندارد. به نظر می رسد، برای این که استطاعت مع الفعل باشد نیازی به گردن نهادن به تکلیف مالایطاق نداریم و بین آن ها تلازمی برقرار نیست. در اندیشه اهل بیت(ع) هیچ گاه خداوند انسان را به چیزی که خارج از توانایی انسان است، تکلیف نمی کند (کلینی، ۱۳۶۵ق، ۱: ۱۶۲). عالمان اشعری در

ص: ۸۵

استناد به آیه های قرآنی، راه افراط و تفریط را رفته اند؛ چنانچه در بالا ذکر شد، در برخی موارد برای تطبیق نظریه استطاعت مع الفعل، آیه را تأویل برده و در برخی موارد رقیبشان را به عدول از ظاهر متهم کرده اند.

علاوه بر اشکال های مذکور، ایراد دیگری نیز بر آن وارد است؛ این که بین استطاعت کلامی با استطاعت فقهی خلط شده است. در استطاعت فقهی، شرایط انجام تکلیف پیش از انجام فعل باید مهیا باشد؛ مانند: زاد و راحله که از شرایط حج شمرده شده است. اما استطاعت کلامی با استطاعت فقهی متفاوت است؛ آنچه به عنوان استطاعت فقهی مطرح است، می تواند ابزار استطاعت کلامی به شمار آید، نه حقیقت استطاعت.

۴. اندیشه ما تریدیان

از مبانی اصلی ماتریدی در مسئله استطاعت می توان به: ۱. خلق افعال عباد توسط خداوند (حنفی ماتریدی، ۱۹۹۵: ۹۸) و ۲. جایز نبودن تکلیف مالایطاق (ابوحنیفه، ۱۴۲۸ق: ۲۴۳) اشاره کرد. ماتریدی در مسئله تکلیف مالایطاق با اشعری تفاوت دیدگاه دارد، اما این اختلاف تأثیری در اعتقاد وی به استطاعت مع الفعل نداشته است. وی برای تصحیح تکلیف، استطاعت ابزاری را کفایت می داند.

ماتریدی می گوید: استطاعت بر دو نوع است: ۱. استطاعت اسباب و آلات؛ ۲. قدرتی که با آن فعل ایجاد می شود. دومی «استطاعت وجود» نامیده می شود و اولی «استطاعت اسباب و ابزار»، و اوّلی شرط تکلیف است، اما استطاعت دومی شرط تکلیف نیست. او با این بیان، خودش را از قبح تکلیف مالایطاق رها می کند، زیرا اگر ابزار و اسباب را مصحح تکلیف بدانیم، در این صورت چون خداوند با خلق انسان ابزار فعل را در اختیار او گذاشته است، پس تکلیف او اشکالی نخواهد داشت. ماتریدی می افزاید: منظور از «ما كانُوا يَسْتَطِيعُونَ السَّمْعَ» (هود: ۲۰)، استطاعت دوم است. عادت خداوند بر این تعلق گرفته که زمانی که انسان ابزار را استفاده می کند، خداوند فعل را ایجاد خواهد کرد، اما زمانی که ابزار را استفاده نکند یا در غیر آنچه خداوند امر کرده استعمال کند، پس در حقیقت قدرتی که خدا داده را ضایع کرده است و سبب شده فعل در عدم باقی بماند و خداوند احداث قدرت نکند (حنفی ماتریدی، ۱۹۹۵: ۹۵).

از دلایل استطاعت وجود، آیه: «فَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ» (مجادله: ۴) است، زیرا چه کسی می داند که در طول یک دوره زمانی قدرت فعل را نخواهد داشت؟ پس منظور خداوند، استطاعت وجود است. در آیه: «لَوِ اسْتَطَعْنا لَخَرَجْنا مَعَكُمْ» (توبه: ۴۲) استطاعت ابزار است؛ یعنی آنان، نداشتن مال و مریضی را بهانه ای برای تمرد خودشان قرار دادند (ماتریدی، ۱۴۲۷ق: ۱۸۸).

ص: ۸۶

اندیشه ماتریدی در استطاعت، به کلام اهل بیت(ع) نزدیک تر است. او در عدم جواز تکلیفِ مالایطاق به درستی سخن گفته و هم چنین در این که استطاعت ابزاری، مصحح تکلیف است سخنش با کلام اهل بیت(ع) سازگار است. به نظر می رسد، اندیشه اهل بیت(ع) با استطاعت مع الفعل سازگار است و در برخی از روایت ها به آن تصریح شده است. مرحوم کلینی چهار روایت را در باب استطاعت الکافی ذکر کرده که استطاعت مع الفعل را افاده می کنند. در یکی از این روایت ها امام صادق می فرماید: «انسان ها زمان فعل، همراه فعل و زمانی که آن فعل را انجام می دهند، مستطیعند و اگر آن فعل را انجام ندادند، دیگر مستطیع نیستند» (کلینی، ۱۳۶۵ق: ۱: ۱۶۲).(۱)

۵. اندیشه امامیه در استطاعت

اشاره

(۲)

به نظر می رسد، اندیشه استطاعت از مباحث اصلی عقیدتی شیعه نیست و ائمه(ع) به صورت مستقل در صدد تبیین این اندیشه نبوده اند، اما پس از این که مسئله در جامعه شیعی به وجود آمد، ائمه(ع) آن را تبیین کرده و به اصلاح و تکمیل آن پرداختند (برقی، ۱۳۷۱ق، ۱: ۲۹۶؛ صدوق، ۱۳۹۸ق: ۴۶)؛ با این حال، عالمان شیعه در این مسئله نظر یک سان ندارند، بلکه هردو قول استطاعت مع الفعل و استطاعت پیش از فعل در بین آنان طرف دار دارد. به نظر می رسد، برداشت های مختلف از کلام ائمه(ع)، تفسیر به رأی سخنان ایشان و هم چنین نظریه پردازی عالمان شیعی در مسائل کلامی سبب شده است هردو دیدگاه، طرف دارانی داشته باشد.

مراجعه عالمان به روایت ها در این مسئله با روش گزینشی بوده است؛ به این معنا که اشخاصی مانند شیخ صدوق و سید مرتضی روایت های استطاعت پیش از فعل را گزینش کرده اند و اشخاصی مانند کلینی و فیض کاشانی به روایت هایی که استطاعت مع الفعل را افاده می کنند، عنایت بیشتری نشان داده اند.

برای بررسی اندیشه امامیه در مسئله استطاعت لازم است توجه داشته باشیم که عالمان امامیه در اخذ نظریات کلامی، پیرو ائمه(ع) بوده اند، اما این به معنای تطابق آرای آنان با آرا و اندیشه ائمه(ع) نیست، بلکه لازم است به منظور سنجش نظریات آنان همواره به متون قرآنی و حدیثی مراجعه داشته باشیم و چه بسا آنچه از آیه ها و روایت ها دانسته می شود، با نظر برخی

۱- «فَهُمْ مُسْتَطِیعُونَ لِلْفِعْلِ وَقْتَ الْفِعْلِ مع الفعل إِذَا فَعَلُوا ذَلِکَ الْفِعْلَ فَإِذَا لَمْ یَفْعَلُوهُ فِی مُلْکِهِ لَمْ یَکُونُوا مُسْتَطِیعِینَ أَنْ یَفْعَلُوا فِعْلًا لَمْ یَفْعَلُوهُ لِأَنَّ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ أَعَزُّ مِنْ أَنْ یُضَادَّهُ فِی مُلْکِهِ أَحَدٌ».

۲- . برای مطالعه تفصیلی استطاعت در اندیشه شیعه امامیه ر.ک: رحیمی، ۱۳۹۲: ۷۷.

ص: ۸۷

عالمان شیعه متفاوت باشد. بنابراین، در این جا لازم است روایت های استطاعت را بررسی و سپس آرای برخی عالمان بزرگ شیعه را مطرح کنیم.

در مجموعه های روایی شیعه، شیخ کلینی در الکافی (کلینی، ۱۳۶۵ق، ۱: ۱۶۰)، شیخ صدوق در توحید (صدوق، ۱۳۹۸ق: ۴۶) و برقی در المحاسن (برقی، ۱۳۷۱ق، ۱: ۲۹۶) باب مستقلی را به بحث استطاعت اختصاص داده اند. از مجموع روایت های نقل شده، مبانی ذیل را می توان استنباط کرد:

خداوند، ابزار استطاعت را در اختیار انسان گذاشته است.

با وجود این که انسان دارای ابزار استطاعت است، اما قدرت بر فعل به انسان تفویض نشده است؛ یعنی انسان در افعالش استقلال تام ندارد و خداوند عزیزتر از آن است که کسی بتواند در ملک او استقلال تام داشته باشد.

در روایت ها از نقش خداوند در افعال انسان، با عبارت «سبب وارد من الله» یاد شده است (کلینی، ۱۳۶۵ق، ۱: ۱۶۱).

همه افعال انسان با اراده، مشیت، قضا و قدر الهی تحقق می یابند (کلینی، ۱۳۶۵ق، ۱: ۱۶۲).

اهل بیت(ع)، اندیشه استطاعت را به گونه ای مطرح کرده اند که به جبر یا تفویض منجر نشود (کلینی، ۱۳۶۵ق، ۱: ۱۶۱).

ادله قرانی برخی از عالمان شیعه

سید مرتضی

سید مرتضی گفته: مخالفان به ظاهر آیه های: «انْظُرْ کَیْفَ ضَرَبُوا لَکَ الْأَمْثالَ فَضَلُّوا فَلا یَسْتَطیعُونَ سَبیلاً» (اسراء: ۴۸؛ فرقان: ۹) و «إِنَّکَ لَنْ تَسْتَطیعَ مَعِیَ صَبْراً» (کهف: ۶۷، ۷۲، ۷۵) که حاکی از استطاعت مع الفعل هستند، استدلال می کنند. پاسخ ما این است: در آیه اول، متعلق عدم استطاعت مشخص نشده است و چه بسا منظور این باشد که آنان قادر به محقق کردن ضرب المثل ها نیستند، و نیز ظاهر این است که این آیه از گذشته حکایت می کند؛ یعنی آنان اکنون قدرت تأثیر در زمان ماضی را ندارند. بنابراین، ظاهر آیه را می توان به گونه ای در نظر گرفت که مستلزم استطاعت مع الفعل نباشد (سیدمرتضی، ۱۳۲۵ق، ۲: ۱۶۴). ظاهر آیه دوم این است که خضر به موسی گفت: تو در آینده توان صبر را نداری و این عبارت دلالتی ندارد که او در زمان حال استطاعت بر صبر نداشته است (سیدمرتضی، ۱۳۲۵ق، ۲: ۱۶۶).

ص: ۸۸

شیخ مفید

شیخ مفید می نویسد: منظور از استطاعت، همان صحت و سلامت است. از عبارت: «وَ مَنْ لَمْ یَسْتَطِعْ مِنْکُمْ طَوْلاً أَنْ یَنْکِحَ الْمُحْصَناتِ الْمُؤْمِناتِ» (نساء: ۲۵)، روشن می شود انسان پیش از نکاح، مستطیعِ نکاح است و هم چنین پیش از این که به مکه رود، مستطیع حج است. شیخ مفید با این بیان می خواهد استطاعت پیش از فعل را اثبات کند، زیرا خداوند می گوید: اگر کسی استطاعت نکاح زنان آزاد را ندارد، با کنیزکان نکاح کند، و این به معنای اثبات استطاعت نکاح پیش از نکاح است (مفید، ۱۴۲۴ق، ۱: ۹۲). از آیه: «وَ سَیَحْلِفُونَ بِاللَّهِ لَوِ اسْتَطَعْنا لَخَرَجْنا مَعَکُمْ» (توبه: ۴۲) نیز معلوم می شود که آنان درباره خروج از شهر و همراهی پیامبر(ص) استطاعت داشته اند و با این حال خارج نشدند (مفید، ۱۴۱۴ق: ۶۳۶۴).

نقد سید مرتضی و شیخ مفید

چنانچه ملاحظه شد، سید مرتضی برای اثبات استطاعت پیش از فعل، آیه را تأویل برده است، و این کار تحمیل نظریه بر قرآن به شمار می آید؛ علاوه بر این، اشکال استقلال در افعال که در نقد اندیشه معتزله گفته شد، به وی نیز وارد است. شیخ مفید نیز بین استطاعت کلامی و استطاعت فقهی خلط کرده است. به نظر می رسد، در استطاعت نکاح و استطاعت خروج از شهر منظور، ابزار استطاعت است نه خود آن.

فیض کاشانی

فیض علاوه بر استطاعت مالی و بدنی، برای تحقق استطاعت، اذن الهی را نیز لازم دانسته است. او در تفسیر آیه حج به این حدیث تمسک کرده است: شخصی از حضرت صادق پرسید: آیا زاد و راحله برای استطاعت حج کافی است؟ حضرت فرمود: «این گونه نیست؛ گاهی اتفاق می افتد شخص ثروت فراوانی حتی بیش از زاد و راحله را دارد، اما حج نمی رود تا این که اذن الهی به حج او تعلق گیرد» (فیض کاشانی، ۱۴۱۸ق، ۲: ۸۴۶).

نتیجه گیری

در تفسیر آیات استطاعت، دو رویکرد کلامی در بین متکلمان وجود دارد:

برخی متکلمان که طبق مبانی کلامی شان به استطاعت مع الفعل قائلند، از آیات قرآنی برای اثبات نظریه شان بهره برده و گاهی نظریه های کلامی شان را بر آیات قرآن تحمیل کرده اند.

گروهی از متکلمانی که استطاعت پیش از فعل را قائل بوده اند، نیز از آیات قرآنی برای اثبات سخنشان بهره برده اند.

ص: ۸۹

در این پژوهش روشن شد عالمان فرقه های مختلف، در اندیشه استطاعت نظر یک سانی نداشته اند. دو قول اصلی بین عالمان مسلمان در مسئله استطاعت وجود دارد و طرف داران استطاعت مع الفعل و استطاعت پیش از فعل برای اثبات اندیشه خودشان، به آیات قرآنی تمسک کرده اند.

در بین فرقه های اسلامی، معتزله و گروهی از متکلمان شیعی استطاعت پیش از فعل را قائلند. در مقابلِ این گروه اشاعره، ماتریدیه، اهل حدیث و گروهی از متکلمان نخستین شیعه، مانند هشام بن حکم و ثقه الاسلام کلینی اندیشه استطاعت مع الفعل را گردن نهانده اند. اندیشمندان اشعری به جهت این که استطاعت مع الفعل را با قبح تکلیف به مالایطاق مغایر می دیدند، به ناچار قائل شدند که تکلیف به مالایطاق جایز است، اما اندیشمندان شیعی بر طبق کلام اهل بیت(ع) تکلیف مالایطاق را جایز ندانسته اند. استطاعت پیش از فعل نیز با اندیشه اهل بیت(ع) سازگار نیست، زیرا با عزت خدایی تضاد دارد که کسی بتواند در ملک الهی مستقل باشد. بنابراین، در اندیشه این گروه از عالمان شیعی، ابزار تکلیف که به انسان اعطا شده، مصحح تکلیف است؛ پس تکلیف مالایطاق پیش نخواهد آمد؛ با این حال، انسان مستقل در انجام افعالش نیست، بلکه در همه افعالِ انسان اراده، مشیت، قضا و قدر الهی وجود دارد.

به احتمال فراوان، آیات قرآنی ناظر به استطاعت کلامی نیستند، بلکه در آیات مذکور معنای لغوی استطاعت مطرح شده است و آیات صراحتی در هیچ یک از دو نظریه اصلی ندارند. برای فهم دقیق آیات استطاعت بهتر است استطاعت را به دو معنای فقهی و کلامی تقسیم کنیم. در آیاتی مانند آیه حج، منظور این است که برای هر کسی که شرایط حج مهیا باشد، او مکلف است به حج برود. هم چنین آیه ای که گروهی از مسلمانان را برای عدم خروجشان توبیخ می کند، منظور این است که شرایط تکلیف برایشان مهیا بود، اما آنان تکلیف را انجام ندادند. به نظر می رسد، در این آیات منظور قرآن، استطاعت فقهی و مصحح تکلیف است که در نظریه استطاعت مع الفعلِ شیعی این تکلیف با اعطای ابزار استطاعت از جانب خداوند، مجاز است و داشتن ابزار استطاعت، مصحح تکلیف است.

منابع

۱. آمدی، سیف الدین، (۱۴۲۳ق)، أبکار الأفکار فی أصول الدین، تحقیق: احمد محمد مهدی، قاهره، دارالکتب.

۲. ، (۱۴۱۳ق)، غایه المرام فی علم الکلام، بیروت، دار الکتب العلمیه، چاپ اول.

ص: ۹۰

۳. ابن اثیر جزری، مبارک بن محمد، (۱۳۶۷)، النهایه فی غریب الحدیث و الأثر، تحقیق و تصحیح: محمود محمد طناحی، قم، چاپ چهارم.

۴. ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم بن تیمیه حرانی (۱۴۰۸ق)، الفتاوی الکبری، تحقیق: محمد عبد القادر عطا و مصطفی عبد القادر عطا، دار الکتب العلمیه، چاپ اول.

۵. ابن حزم اندلسی، علی بن احمد بن سعید (۱۴۱۶ق)، الفصل فی الملل و الأهواء و النحل، بیروت، دار الکتب العلمیه، چاپ اول.

۶. ابوحنیفه، ملا علی قاری، (۱۴۲۸ق)، شرح کتاب الفقه الأکبر، بیروت، دار الکتب العلمیه، چاپ دوم.

۷. احمد نکری، قاضی عبدالنبی، (۱۹۷۵)، جامع العلوم فی اصطلاحات الفنون الملقب بدستور العلماء، بیروت، بی جا، چاپ دوم.

۸. اشعری، ابوالحسن، (بی تا)، اللمع فی الرد علی أهل الزیغ و البدع، تصحیح، تعلیق و تقدیم: حموده غرابه، قاهره، المکتبه الأزهریه للتراث.

۹. ، (۱۴۰۰ق)، مقالات الإسلامیین و اختلاف المصلین، ویسبادن (آلمان)، فرانس شتاینر.

۱۰. باقلانی، محمد بن الطیّب بن محمد (۱۴۲۵ق)، الإنصاف فیما یجب اعتقاده، لایجوز اعتقاده، لایجوز الجهل به، تحقیق: شیخ زاهد کوثری، بیروت، دار الکتب العلمیه، چاپ اول.

۱۱. برقی، احمد بن محمد بن خالد، (۱۳۷۱ق)، المحاسن، قم، دارالکتب الاسلامیه، چاپ دوم.

۱۲. تفتازانی، سعدالدین، (۱۴۰۷ق)، شرح العقائد النسفیه، تحقیق: حجازی سقا، قاهره، المکتبه الکلیات الأزهریه، چاپ اول.

۱۳. بغدادی، عبد القاهر، (۱۴۰۸ق)، الفرق بین الفرق و بیان الفرقه الناجیه منهم، بیروت، چاپ اول.

۱۴. حنفی ماتریدی، ابوالثناء، (۱۹۹۵)، التمهید لقواعد التوحید، تحقیق: عبد الحمید ترکی، بیروت، دارالغرب الاسلامی، چاپ اول.

۱۵. جرجانی، علی بن محمد، (۱۴۱۲ق)، التعریفات، تهران، ناصر خسرو، چاپ چهارم.

۱۶. خادمی، عین الله و جعفر رحیمی، (۱۳۹۲)، تبیین استطاعت از منظر متکلمان امامیه تا قرن چهارم، فصل نامه پژوهش های اعتقادی کلامی، سال سوم، شماره یازدهم.

۱۷. رازی، فخرالدین ابوعبدالله محمد بن عمر، (۱۴۲۰ق)، مفاتیح الغیب، بیروت، دار احیاء التراث العربی، چاپ سوم.

۱۸. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، (۱۴۱۲ق)، المفردات فی غریب القرآن، دمشق: بیروت: دارالقلم، چاپ اول.

۱۹. عجم رفیق، (۲۰۰۴)، موسوعه مصطلحات ابن خلدون و الشریف علی محمد الجرجانی، بیروت، مکتبه لبنان ناشرون، چاپ اول.

۲۰. دغیم سمیح، (۱۹۹۸)، موسوعهٔ مصطلحات علم الکلام الإسلامی، بیروت، مکتبهٔ لبنان ناشرون، چاپ اول.

ص: ۹۱

۲۱. شریف مرتضی، علی بن حسین بن موسی (۱۳۲۵ق)، الأمالی، تحقیق، تصحیح و تعلیق: سیدمحمد بدرالدین نعسانی حلبی، قم، کتاب خانه آیهٔ الله مرعشی نجفی، چاپ اول.

۲۲. ، (۱۴۱۷ق)، الناصریات، تحقیق: مرکز البحوث و الدراسات العلمیه.

۲۳. ، (۱۴۰۵ق)، رسائل الشریف المرتضی، تحقیق: سیدمهدی رجائی، قم، دارالقرآن کریم، چاپ اول.

۲۴. احمدی، عبدالله بن سلمان (۱۴۱۶ق)، المسائل و الرسائل المرویه عن الإمام احمد بن حنبل فی العقیده، ریاض، دارطیبه، چاپ دوم.

۲۵. ابن بابویه، محمد بن علی(شیخ صدوق)، (۱۳۹۸ق)، التوحید، قم، جامعه مدرسین، چاپ ا ول.

۲۶. طریحی، فخر الدین، (۱۳۷۵)، مجمع البحرین، تحقیق: سیداحمد حسینی، تهران، کتابفروشی مرتضوی، چاپ سوم.

۲۷. فان اس، جوزف، (بی تا)، کلام و جامعه در قرن دوم و سوم، بی جا.

۲۸. فیض کاشانی، ملامحسن، (۱۴۱۸ق)، الأصفی فی تفسیر القرآن، تحقیق: محمدحسین درایتی و محمدرضا نعمتی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ اول.

۲۹. کراجکی، محمد بن علی، (۱۴۱۰ق)، کنز الفوائد، تحقیق تصحیح: عبدالله نعمه، قم، چاپ اول.

۳۰. قاضی عبدالجبار، عبدالجبار بن احمد، (۱۹۷۱)، المختصر فی أصول الدین، تحقیق: محمد عماره، بیروت، دارالهلال.

۳۱. ، (۱۴۲۲ق)، شرح الأصول الخمسه، بیروت، دار احیاء التراث العربی.

۳۲. ، (بی تا)، تنزیه القرآن عن المطاعن، بیروت: دارالنهضه الحدیثه.

۳۳. کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۳۶۵ق)، الکافی، تهران، دار الکتاب الاسلامیه.

۳۴. ماتریدی، ابومنصور، (۱۴۲۷ق)، التوحید، تحقیق: عاصم ابراهیم، بیروت، دار الکتب العلمیه، چاپ اول.

۳۵. مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی، (۱۴۰۳ ق)، بحارالأنوار، تحقیق و تصحیح: جمعی از محققان، بیروت، دار إحیاء التراث العربی، چاپ دوم.

۳۶. مشکینی اردبیلی، علی، (۱۳۷۸)، مصباح المنیر (المتن)، قم، الهادی.

۳۷. مصطفوی، حسن، (۱۳۶۰)، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب.

۳۸. مفید، محمد بن محمد، (۱۴۱۴ق)، تصحیح اعتقادات الإمامیه، تحقیق و تصحیح: حسین درگاهی، قم، کنگره شیخ مفید.

۳۹. ، (۱۴۲۴ق)، تفسیر القرآن المجید، تحقیق: سید محمد علی ایازی، قم، مرکز دفتر تبلیغات اسلامی.

۴۰. نجاشی، احمد بن علی، (۱۴۰۷ق)، رجال النجاشی، قم، جامعه مدرسین.

۴۱. هجویری، علی بن عثمان، (بی تا)، کشف المحجوب، به کوشش: فریدون آسیابی عشقی زنجانی، بی جا.

ص: ۹۲

موارد استدلال تفسیری کلامی به آیه «لا اکراه فی الدین»

اشاره

مهدی فانی(۱)

محمدحسین رجبی(۲)

تاریخ دریافت: ۱۳۹۲/۱۲/۱۳

تاریخ تأیید: ۱۳۹۳/۰۲/۰۴

چکیده

مقاله حاضر مهمترین مواردی را که دانشـمندان علم کلام به آیه «لا اکراه فی الدین» استناد کرده اند، مورد بررسی قرار داده است ؛ بر این اسـاس آیه شـریفه در دو جهت مورد اسـتدلال قرار گرفته است: ۱. در مورد افعال الهی؛ ماننـد: قاعده لطف، تشـریع قوانین و تکالیف به شـرط اختیار و نیز امتحان الهی؛ ۲. در مورد آنچه به انسـان هـا مربوط می شود (اعم از معصومان(ع) و غیر آنان)؛ ماننـد: بحث عصـمت و بحث از وظیفه که در ارتبـاط با معصومان(ع) مطرح گردیـده و مباحثی چون: نفی تقلیـد در عقایـد و آزادی فکر و عقیده در رابطه با همه انسان ها. و سـرانجام، بحثِ «کثرت گرایی دینی و نفی جبر» از مباحثی است که در راسـتای اندیشه و دیدگاهِ گروه های مختلف فکری و کلامی (قـدیم و جدیـد) مورد تأمل قرار گرفته است. از بررسـی موارد فوق بـدست می آید که محوری ترین موضوعی در این راستا، بحث «نفی جبر و اثبات اختیار» است که بر اساس آن، استدلال های دیگر شکل می گیرد.

واژگان کلیدی

دین، اختیار، نفی اجبار، تکالیف، آزادی عقیده.

۱- استادیار دانشگاه علوم پزشکی شهید بهشتی.

۲- استادیار دانشگاه امام حسین

ص: ۹۳

مقدمه

آیه ۲۵۶ سوره بقره: «لاإِکْراهَ فِی الـدِّینِ قَـدْ تَبَیَّنَ الرُّشْـدُ مِنَ الْغَی» که همراه با «آیه الکرسـی» تلاوت و خوانده می شود، از پرکاربرد ترین آیـات قرآن کریم است که گروه هـای متعـدد، از عمـوم مسـلمانان تـا فقهـا، مفسـران و دانشـمندان علم کلاـم، آن را در مواقع مختلف قرائت، و بدان اسـتدلال می کنند. این قسمت از آیه شریفه، همچون قاعده ای است که صاحب نظران علوم گوناگون از آن برای اثبات مدعای خود بهره می برند. همان گونه که از ظاهر آیه شریفه استفاده می گردد، هر گونه اجباری در دین توسط آن نفی می گردد و در نگـاه نخست، بر آزادی و اختیـار انسـان تأکیـد می شود. دانشـمندان علم کلاـم با توجه به آن، هر گونه جبری را در مرحله تکوین در اعمـال و رفتار انسان نفی کرده و انسان را موجودی مختار و شایسـته تکلیف می داننـد؛ کارشـناسان علوم تربیتی و رفتاری، بر اساس آیه، تحمیل و اجبار در تعلیم و تربیت را شـیوه غالب و پـذیرفته ای نمی داننـد و بر پذیرش آزادانه و آگاهانه رفتار های اخلاقی اصـرار می ورزند (رهنمایی، ۱۳۸۸: ۱۰۹)؛ فقها با توجه به آیه شـریفه ابراز می دارند: انعقاد عقود شـرعی فقط از روی اختیار، صحیح است و عقودی را که افراد بدون اختیار منعقد کرده اند، باطل است (نجفی، ۱۳۹۱، ۲۲: ۲۶۰)؛ مفسران با توجه به این آیه و دیگر آیـات قرآن، وظیفه پیـامبر(ص) را ابلاغ پیام الهی دانسـته و اجبار را در مرحله ایمان قلبی نمی پذیرنـد (ر.ک: طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ۷: ۶۵ و۳۱۲) و... . همان گونه که ملاحظه می شود، این آیه در عرصه های متعددی از علوم مورد اسـتفاده و اسـتناد اسـت که پرداختن به آن موارد، نیازمنـد زمـان کافی و زمینه های مناسب خود است. این مقاله می کوشـد به برخی از این موارد در ضـمن استدلال های صاحب نظران علم کلام اشاره نماید تا پژوهش گران را در شناخت این موارد و به کار گیری آن در عرصه های دیگر یاری کند.

پیشینه بحث

بحـث و اسـتدلال بـه آیـه شـریفه، قطعاً پس از نزول آیه و مفهـومی که از آن اسـتفاده می گردیـد، مطرح شـد. بـا تـوجه به توصـیه پیامبر(ص) و ائمه(ع) به آثار و برکات آیه الکرسـی و آیه مذکور که معمولاً همراه با آن تلاوت می گردید، اهمیت و توجه آن نزد مسلمانان افزایش پیدا کرد (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ۲: ۳۳۷). با دقت در شأن نزول آیه، فهمیده می شود که اولین مفسـر آن، پیامبر(ص) بوده که مسـلمانان را از اجبار دیگران به پذیرش دین منع کرده است (طبرسـی، ۱۳۷۲، ۲: ۶۳۱). بر این اساس می توان گفت، بحث آزادی تکوینی انسان در انتخاب عقیده، جزء

ص: ۹۴

اولین مباحث کلامی است که با نزول آیه در میان مسلمانان رایج گردید. به یقین، توضیح و تبیین آیه شریفه از سوی اهل بیت(ع) زمینه بحث و استدلال به آیه مذکور را نزد مسلمانان فراهم کرد (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ۸۹: ۲۶۳). با توجه به محوری ترین موضوع کلامی درباره آیه، یعنی: اختیار در ا نجام تکالیف و نفی اجبار در عقیده و عمل، پس از پدید آمدن فرقه های کلامی (شیعه، معتزله و اشاعره) هر گروه با توجه به عقاید خود، به بحث و بررسی درباره آن می پرداخت (خراسانی، ۱۴۱۶ق: ۷۱۵). غالباً بحث درباره آیه مذکور در تفاسیری که به صورت مجموعی، قرآن را تفسیر کرده اند مطرح شده و کمتر نوشتاری به طور جدا گانه تنها به تفسیر آیه مزبور پرداخته است. پس از مطرح شدن مباحث جدیدی چون: تکثرگرایی دینی، آزادی فکر و عقیده، حقوق بشر و چالش هایی که در این راستا به وجود آمد، صاحب نظران به طور جداگانه به تفسیر این آیه پرداخته و ارتباط مفهومی آن را با مباحث جدید تبیین کردند؛ گاهی نیز در مقام پاسخ به شبهاتی چون: گسترش آیین اسلام با شمشیر و حکم خاصی که درباره ارتداد وجود دارد، به تبیین مفهوم آیه روی آورده و در این زمینه مقالاتی را به نگارش درآورده اند.(۱)

مقاله حاضر، مقاله ای توصیفی با تکیه بر کلام امامیه است که به نشان دادن مواردی می پردازد که صاحب نظران علم کلام در آن موارد به آیه شریفه استدلال کرده و به تبع آن، نگاهی مجموعی و کلی به موضوع را ایجاد می کند.

شان نزول

شأن نزول هایی که غالباً در تفاسیر شیعه و اهل سنت درباره آیه «لا اکراه فی الدین» ذکر کرده اند، به طور کلی درباره گروهی از افراد است که می خواستند به آیین مسیحیت یا یهودیت در آیند (واحدی، ۱۴۱۱ق: ۸۵ و۸۶)، و در مقابل، مسلمانانی که می خواستند آنان را به قبول دین اسلام مجبور کنند و آیه «لا اکراه فی الدین» آنان را از اجبار بر این کار بازداشته است (طبری، ۱۴۱۲ق، ۳: ۱۰). در برخی از این شأن نزول ها، سخن پیامبر(ص) نقل شده که فرمودند: «به آنان اختیار دهید به سوی هر دینی که می خواهند بروند (خیّروا اصحابکم)» (طبرسی، ۱۳۷۲، ۲: ۶۳۱). همان گونه که ملاحظه می شود، شأن نزول ها در منابع فریقین عمدتاً به مباحث اعتقادی مربوط می شود و نظری به اجبار در مرحله اعمال (تکالیف) ندارد.

۱- . از جمله ر.ک: قربان نیا: ۱۳۸۲: ۲۲-۳۲؛ شهباز: ۱۳۸۷: ۲۵- ۳۰.

ص: ۹۵

ارتباط آیه

گرچه آیه «لا اکراه فی الـدین» در مواردی به تنهایی بدون نظر به فراز بعدی «قد تبین الرشد من الغی» مورد اسـتناد قرار گرفته است، ولی به یقین بـا آن بخش، ارتبـاط مفهومی کاملی پیـدا می کنـد، و در حقیقت «قـد تبین الرشـد من الغی» به منزله علتِ «لا اکراه فی الـدین» است؛ گویـا چنین سـؤال می شـود: چرا در دین اجبـار و اکراهی وجـود نـدارد؟ که پاسـخ داده می شود: چون راه هـدایت و مستقیم از راه های انحرافی مشخص گردیده و با وجود این، نیازی به اجبار وجود ندارد (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ۲: ۳۴۳). بر این اساس، هر کس به طاغوت کفر ورزد و از روی اختیار به خداوند ایمان آورد، قطعاً به دستگیره محکمی دست یافته است.

اهمیت آیه «قـد تبین الرشـد من الغی» از چند جهت است: ۱. این بخش علت برای پیش از خود قرار می گیرد و علت عـدم اجبـار را توضیـح می دهد؛ ۲. برخی مفسـران بـا توجه به این قسـمت، به عـدم نسـخ آیه «لاـ اکراه فی الـدین» اسـتدلال می کننـد (طباطبـائی، ۱۴۱۷ق، ۲: ۳۴۳)؛ ۳. بـا توجه به این بخش، برخی قاعـده «اتمـام حجت بر مردم و عـدم اجبـار آنان بر عمل» را اسـتفاده کرده و در مواردی به آن استدلال کرده اند (حسینی میلانی، ۱۳۸۷: ۱۳۲).

معنا شناسی دین

صـاحب نظران، دین را از نظر لغـوی به معنـای طـاعت و جزاء (راغب اصـفهانی، ۱۴۱۲ق: ۳۲۳) و عـادت، سـیره، حساب، قهر، قضا، حکم، حال، سیاست و رأی در نظر گرفته اند (تهانوی، ۱۱۵۸ ق، ۱: ۸۱۴).

و از نظر اصطلاحی، تعاریفی از آن ارائه داده اند؛ از جمله:

۱. دیـن عبـارت است از: اصـول و فروعی که خداونـد برای خردمنـدان قرار داده است (مجمـوعه قـوانین) (طریحی، ۱۳۷۵، ۶: ۲۵۱؛ مکارم شیرازی، ۱۳۸۳: ۳۷).

۲. دین عبارت است از: اصول، عقاید و احکامی که با فطرت انسان هماهنگ است (سبحانی، بی تا: ۵۳۷).

۳. دین عبـارت است از: مجموعه ای از معـارف مرتبـط با مبـدأ و معاد و منظومه ای از قوانین و ضوابط عبادی، اجتماعی و معاملاتی که از طریق وحی به دست آمده و انسان آن را به واسطه نبوت گرفته است (طباطبائی، ۱۴۱۸ق: ۱۳۹).

۴. دین عبارت است از: روش و راهی که خداوند برای همه امت ها به معنای وسـیعش در نظر گرفته است، ولی شریعت به آن راهی اطلاق می شود که خداوند برای امت یا پیامبر خاصی در

ص: ۹۶

نظر گرفته؛ مانند این که می گوییم: شریعت نوح، شریعت ابراهیم و شریعت محمد(ص)، بنابراین شریعت، اخص از دین است (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ۵: ۳۵۰).

۵. دین عبارت است از: راهی که انسان برای رسیدن به سعادت می پیماید (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ۷: ۱۹۲).

با دقت در تعاریف مزبور ملاحظه می شود که بیشتر آن ها معنایی را در نظر می گیرند که شامل عقاید، احکام و اعمال دینی می شود و این موضوع در عمل، منطبق با گستره ای است که صاحب نظران برای دین در نظر گرفته اند که در ادامه به آن اشاره خواهد شد.

گستره دین

صاحب نظران، مقصود از دین را در آیه شریفه به «عقاید» محدود نکرده و در عرصه های دینی دیگر، به آن استدلال کرده اند؛ از جمله امام خمینی رحمه الله فضایل اخلاقی را در معنایِ دین دخیل دانسته و برای رشد اخلاقی با توجه به آیه شریفه، عنصر اختیار را ضروری می داند (امام خمینی(ره)، ۱۳۷۸: ۳۷).

برخی صاحب نظران در همین راستا اعمالی را که از روی اجبار صورت پذیرفته است، مورد محاسبه در عالم آخرت نمی دانند و برای محاسبه اخروی اعمال، بر اختیاری بودن آن با توجه به آیه شریفه تأکید می کنند (مدنی، ۱۴۰۹۱۴۱۱ق، ۵: ۳۵۸).

گروهی، کسب علم الهی را که جلوه ای از معارفِ ضروریِ دین و مقدمه رسیدن به سعادت است، مبتنی بر اختیار دانسته و تأکید کرده که با اجبار حاصل نمی شود (اخوان الصفا، ۱۴۱۲ق، ۴: ۴۶۰).

برخی صاحب نظران، آیه شریفه را به منزله قاعده ای عقلی، مثل قاعده «شکر منعم» دانسته که بسیاری از علوم اسلامی مبتنی بر آن است، و محتوای این قاعده آن است که: جعل قانونی که بر اساس جبر و اکراه است، ظلم تلقی می شود و برای خداوند متعال نیز قبیح خواهد بود (سبزواری، ۱۴۰۹ق، ۴: ۲۹۸). همان گونه که ملاحظه می شود، در بیان این قاعده با توجه به گستره دین، آن را در قوانین تشریعی نیز جاری دانسته اند.

و سرانجام گروهی از فقیهان، آیه مزبور را درباره وظایف و تکالیف عملی نیز به کار برده اند؛ از جمله در این موارد، به آن استدلال کرده اند:

هر واجبی که انجام دادن آن بر مکلف متعذّر بود، از او ساقط می شود (کاظمی شبر، ۱۴۰۴ق: ۳۰۶).

ص: ۹۷

در مرحله بیعت با پیامبر(ص) و ائمه(ع) اجباری وجود ندارد (خلخالی، ۱۴۲۵ق: ۸۷۶).

علامه حلی رحمه الله آیه شریفه را به صراحت در مورد احکام جاری می داند و بر اساس آن، تکلیف مالایطاق در دین را جایز نمی داند (علامه حلی، ۱۴۰۹ق: ۴۱۷).

گستره دین

قائده لطف

از مواردی که به آیه «لا اکراه فی الدین» استدلال کرده اند، درباره قاعده لطف است. امامیه و معتزله، لطف را بر خداوند واجب می دانند. مقصود آنان از این وجوب، به معنای حکم شرعی که اصطلاحی فقهی است، نیست، بلکه به این معناست که اگر فاعل، آن را انجام ندهد استحقاق مذمت دارد (طوسی، ۱۴۰۵ق: ۳۴۲) و در تعریف آن بر چند نکته تأکید می ورزند: ۱. لطف، چیزی است که بنده را به اطاعت از خداوند نزدیک کند؛ ۲. او را از نافرمانی خداوند دور سازد؛ ۳. این نزدیکی و دوری باید با اختیار بنده و بدون هیچ اجباری باشد، و برای این موضوع به آیه «لا اکراه فی الدین» استدلال کرده اند؛ به این معنا که چون در دین اجباری نیست، باید بنده از روی اختیار خود، به طاعت خداوند نزدیک و از معصیت خداوند دور گردد (حلی، ۱۴۰۹ق: ۱۱۰و۴۱۷. و نیز ر.ک: شبّر، ۱۴۲۴ق: ۱۰۸).

با دقت در استدلال مزبور مشخص می گردد که «دین» در آیه شریفه، در محدوده «اعمال» (اطاعت و ترک معصیت) به کار برده شده است.

وجوب امر به معروف و نهی از منکر

یکی از مباحثی که در کتب کلامی به آن پرداخته اند، بحث وجوب امر به معروف و نهی از منکر است. این بحث نزد معتزله از اصول دین است و آن را در کتب کلامی ذکر می کنند، ولی اشاعره آن را از فروع دانسته و آن را در کتب فقهی ذکر می کنند. به نظر می رسد، علت این که معتزله آن را در اصول ذکر کرده اند، به دلیل مخالفت اشاعره با دلایل عقلی باشد. امامیه نیز آن را از فروع دین به حساب آورده و وجوب امر به معروف و نهی از منکر را در کتب فقهی ذکر می کنند (گیلانی، ۱۴۲۱ق: ۱۸۹).

تفتازانی در این باره می گوید: عادت متکلمان آن است که بحث وجوب امر به معروف و نهی از منکر را با این که به مباحث فقهی شبیه تر است، در کتب کلامی آورند، و شاید از این جهت شبیه بحث توبه باشد (که علمای علم کلام آن را در کتب خود ذکر می کنند)، زیرا توبه باعث دوری انسان از گناه می گردد (و از این نظر، مصداق قاعده لطف قرار می گیرد که خود مسئله ای کلامی است).

ص: ۹۸

در مقابلِ کسانی که قائل به وجوب امر به معروف و نهی از منکرنـد، گروهی قائل به عدم وجوبند و برای این منظور به آیه «لا اکراه فی الـدین» اسـتدلال کرده اند که می گوید در دین هیچ اجباری نیست، و بر این اساس قائل شده اند: امر به معروف و نهی از منکر، نوعی اجبار به انجام یا انجام ندادن عمل است و با آیه مذکور منافات دارد.

تفتازانی از دو طریق به این اشـکال پاسخ می دهد: ۱. آیه «لا اکراه فی الـدین» نسخ شده است؛ ۲. «امر و نهی»، اکراه و اجبار نیسـت (ر.ک: تفتازانی، ۱۴۰۹ق، ۵: ۱۷۳).

در توضیح استدلال اول که تفتازانی به تبع برخی از مفسران، قائل به نسخ آیه «لا اکراه فی الدین» شده است، چنین گفته اند: آیه «لا اکراه فی الـدین» پیش از هجرت بر پیامبر(ص) نازل شـده و هرگونه اجبار در دین را نفی می کند، ولی پس از هجرت و نزول آیات جهاد، این آیه نسخ شده است (احمدبن سلیمان، ۱۴۲۴ق: ۳۹۸) و پس از نسخ آیه، دیگر نمی توان برای عدم وجوب امر به معروف و نهی از منکر، به آن اسـتدلال کرد. در مقابلِ این گروه، برخی صاحب نظران نسـخ را در آیه «لا اکراه فی الـدین» نپـذیرفته و چنین اسـتدلال کرده اند: در آیه ۲۵۶ بقره که آمـده است: در دین اجباری وجود نـدارد، علتی بیان شـده و آن علت، «قَـدْ تَبَیَّنَ الرُّشْـدُ مِنَ الْغَیِّ» است؛ به این معنـا که اگر می گوییم در دین اجبـاری نیست، به سـبب روشن بودن حق است و چون حق کاملاًـ آشـکار است، پس نیازی به اجبار برای قبولاندن آن نیست، و این معنا چه پیش از نزول آیات جهاد و چه پس از نزول آن، یک سان است (حق در هر حـال روشن است) و چیزی که در هر حال ثابت است و تغییری نکرده، نسـخ پـذیر نخواهـد بود (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ۲: ۳۴۴)؛ بر این اساس، استدلال اول تفتازانی به نسخ آیه، قابل پذیرش نخواهد بود.

در توضیـح اسـتدلال دوم گفتـه شـده کـه امر به معروف، امرِ اجبـاری نیست، چراکه قرآن، اجبـار در دین را نفی می کنـد، بلکه امر خداونـد از باب «تخییر» و نهی او از باب «تحـذیر» است. تخییر یعنی بنـده در برابر امر الهی اختیار دارد و تحذیر یعنی برحذر داشـتن که به موجب آن، انسان را از عواقب عملی برحـذر می دارنـد که در این صورت، با اختیار او منافاتی نـدارد (ر.ک: صدر المتألهین، ۱۳۶۶، ۴: ۲۷۹).

عدم اجبار در انجام تکالیف

یکی از مواردی که به آیه «لا اکراه فی الـدین» اسـتدلال کرده اند، در مورد نفی اجبار در انجام تکالیف است. اشاعره، منکر وجوبِ لطف بر خداونـد شـده انـد و معتقدنـد، چنین چیزی از خداونـد صادر نشـده است، زیرا لطف به معنای «منع قهری» است، و واضح و ضروری است که این

ص: ۹۹

«منع» وقوع نیافته است، زیرا ما به وجدان می بینیم بندگان گناه می کنند و در نتیجه، از اراده قهری خداوند تخلف صورت می گیرد (ر.ک: حسینی لواسانی، ۱۴۲۵ق، ۱: ۲۹۷و۲۹۸).

اما پاسخ این شبهه آن است که: ۱. لطف به معنای اکراه (اجبار) و منع قهری نیست، چون در جای خود بیان شده: اصل تکلیف، لطف است، و معنایش آن است که با وجود تکلیف، انسان در معرض اطاعت و دوری از گناه قرار می گیرد و تکلیف نه تنها راه لطف خداوند را مسدود نمی کند، بلکه نوعی اتمام حجت بر بنده نیز خواهد بود. ۲. تکلیف بر اراده تشریعی خداوند دلالت دارد و در جای خود بیان شده تکلیف نه تنها با اراده تشریعی منافاتی ندارد، بلکه بر آن تأکید نیز می کند، مگر بنا بر مذهب کسانی که قائل به جبرند. البته اگر خداوند با اراده تکوینی می خواست از گناهان، منع قهری کند و اجبار بر اطاعت کند، امکان تخلف از اراده او نبود، ولی در جای خود بیان شده که این موضوع از خداوند صادر نشده و بلکه ممتنع است و انجام آن از خداوند قبیح است. خداوند در قرآن می فرماید: «لا اکراه فی الدین» که بر اساس آن، اکراه و اجباری از جانب خداوند در انجام واجبات و ترک محرّمات صورت نگرفته است (ر.ک: حسینی لواسانی، ۱۴۲۵ق، ۱: ۲۹۷و۲۹۸).

نفی مغلوبیت خداوند

یکی از شبهاتی که در راستای اراده و خواست الهی از بندگان مطرح شده، این است که گفته اند: مسلّم است که خداوند از کافران ایمان و از گناه کاران اطاعت خواسته است؛ حال اگر کافری ایمان نیاورد و گناه کاری اطاعت نکرد، موجب عجز یا مغلوبیت خداوند خواهد شد، چون برخلاف خواست خداوند رفتار شده است (علامه حلی، ۱۴۱۳ق: ۳۰۷).

برای پاسخ به این شبهه در ابتدا لازم است تفاوت بین دو اراده تکوینی و تشریعی بیان شود؛ اراده تکوینی اراده ای است که به ایجاد چیزی تعلق پیدا کرده، و این اراده از مراد خداوند تخلف نمی کند. خداوند در قرآن می فرماید: «فرمان او چنین است که هر گاه چیزی را اراده کند، تنها به آن می گوید: موجود باش! آن نیز بی درنگ موجود می شود» (یس: ۸۲)؛ اما اراده تشریعی اراده ای است که مبتنی بر آزمایش و امتحان، و هدایت بندگان به مصالح دنیوی و اخروی آنان است و می تواند از مراد الهی با نافرمانی و گناه تخلف کند (ر.ک: طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ۱۷: ۹۴)

با توجه به توضیحی که درباره دو نوع از اراده بیان گردید، در جایی که کافری ایمان نیاورد یا گناه کاری اطاعت نکرد، ضعف و مغلوبیت خداوند پیش نمی آید، زیرا خداوند ایمان و اطاعت را از روی جبر از این دو نمی خواهد، بلکه خواست خداوند در این جا از روی اختیار بنده است، و

ص: ۱۰۰

خداوند در ایمان و اطاعت، اجباری قرار نداده «لا اکراه فی الدین» و اراده خداوند در این جا تشریعی است که با اختیار بنده منافاتی ندارد؛ از این رو، با ایمان نیاوردن یا اطاعت نکردن، لازم نمی آید خداوند مغلوب شده و کافر غالب گردیده است (ر.ک: علامه حلی، ۱۴۱۳ق: ۳۰۷؛ حسینی شیرازی، ۱۴۱۰ق: ۲۹۵).

امتحان الهی و اختیار

یکی از موضوعاتی که در راستای آیه «لااکراه فی الدین» به آن استدلال کرده اند، بحث امتحان الهی است؛ با این بیان که خداوند، امرِ ایمان را بر توانایی و آزادی انسان بنا کرده و بر اجبار و تحمیل قرار نداده است، زیرا در صورت اجبار، آزمایش و امتحان الهی بی معنا خواهد شد (رازی، ۱۴۲۰ق، ۷: ۱۵)؛ لذا دنیا ظرفی برای امتحان قرار داده شده و امتحان از کسی به عمل می آید که اختیار داشته باشد، نه مانند سایر موجودات طبیعی، آثار و حرکاتش جبری و طبیعی باشد (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ۱۲: ۹۹). خداوند می فرماید: «آن کس که مرگ و حیات را آفرید تا شما را بیازماید که کدام یک از شما بهتر عمل می کنید» (ملک: ۲)؛ بر این اساس، هیچ کس را از آزادی و اختیار خود منع نکرده «لا اکراه فی الدین»، تا هر کس بخواهد ایمان آورد و یا کفر بورزد: «بگو: این حق است از سوی پروردگارتان! هر کس می خواهد ایمان بیاورد (و این حقیقت را پذیرا شود)، و هر کس می خواهد کافر گردد» (کهف: ۲۹) (ر.ک: مرعشی، ۱۴۰۹ق، ۱: ۱۴۱۴).

عصمت پیامبر

از موارد دیگری که به آیه «لااکراه فی الدین» استدلال کرده اند، بحث عصمت پیامبر(ص) است، و چنین گفته اند: واجب است پیامبر(ص) از گناه و فراموشی و هرچه موجب تنفر انسان است، معصوم باشد. عصمت، ملکه و موهبتی در وجود انسانِ معصوم است که با آن، گناه و معصیت از او در حالت عمد و فراموشی صادر نمی شود، و بر این نکته تأکید کرده اند که این گناه نکردن، از روی اختیار و بدون هیچ اجباری است. آنان برای نفی این اجبار، به آیه «لااکراه فی الدین» استدلال کرده اند (علامه حلی، ۱۴۰۱ق: ۷۴؛ استرآبادی، ۱۳۸۲، ۳: ۱۹).

از استدلال مذکور استفاده می شود که:

۱. «دین» را در این جا به معنای «پرهیز از گناه» که در محدوده اعمال است، در نظر گرفته اند؛

۲. آیه شریفه «لااکراه فی الدین» را درباره عمل اختیاری پیامبر(ص) نیز صادق می دانند.

ص: ۱۰۱

وظیفه پیامبر

بر اساس آیات قرآن، پیامبر(ص) در پیشگاه الهی دارای وظایفی است؛ از جمله این وظایف، رساندن پیام الهی به مردم است، بدون این که تحمیل و اجباری بر مردم در پذیرش و ایمان به رسالت ایشان وجود داشته باشد. این موضوع، از آیات متعددی از قرآن قابل استفاده است؛ از جمله: «پیامبر، وظیفه ای جز رسانیدن پیام (الهی) ندارد (و مسئول اعمال شما نیست). و خداوند آنچه آشکار و آنچه پنهان می دارید، می داند» (مائده: ۹۹).

با توجه به این آیات، پیامبران مردم را به پذیرش دعوت خود مجبور نمی کنند و به اجبار، مردم را از کفر به ایمان و از معاصی به اطاعت وادار نمی کنند (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ۱۲: ۲۴۱). با ضمیمه کردن آیات دیگری از قرآن، به خصوص آیه مورد بحث این وظیفه، یعنی ابلاغ بدون اجبار کاملاً روشن خواهد شد. بر این اساس است که برخی از این بحث، قاعده ای استخراج کرده و آن را قاعده «اتمام حجت بر مردم و عدم اجبار آنان بر عمل» نامیده اند (حسینی میلانی، ۱۳۸۷: ۱۳۲).

با مراجعه به سیره عملی پیامبر(ص) نیز خواهیم یافت که آن حضرت مطابق این قاعده رفتار می کردند. در تاریخ آمده است که پیامبر(ص) در ایام حج به سراغ قبایل مختلف عرب می رفتند و از آنان می خواستند از ایشان حمایت کنند و در مقابل می فرمودند: من هیچ کدام از شما را مجبور به پذیرش نمی کنم، فقط در برابر دشمنان از من حمایت کنید تا بتوانم رسالت الهی را که بر عهده دارم به انجام برسانم؛ گرچه هیچ کدام از آنان به حمایت از ایشان حاضر نشدند (احمد بن ابی یعقوب، ۱۳۸۹، ۲: ۳۶)

برخی روایات ضمن این که به سیره عملی پیامبر(ص) در این باره اشاره می کنند، موضوع کلامی را نیز متفرع بر آن می کنند، و آن بحث «استحقاق مدح و ذم» است. در این نوع روایات آمده: گروهی از مسلمانان از پیامبر(ص) خواستند مردمی را که هنوز مسلمان نشده، به اسلام آوردن مجبور کنند تا تعداد مسلمانان و قدرت آنان افزایش پیدا کند؛ در مقابل، پیامبر(ص) به آنان فرمودند: اگر این کار را انجام دهم، دیگر استحقاق مدح و ثواب را نخواهند داشت و به قرب الهی نایل نخواهند شد (طبرسی، ۱۴۰۳ق، ۲: ۴۱۲).

صاحب نظران علم کلام تأکید می کنند، فردی که دارای تکلیف است باید در انجام عمل اختیار داشته باشد و مجبور نباشد، چون غرض از تکلیف، استحقاق مدح و ثواب است و با اجبار، این استحقاق تحقق پیدا نمی کند (طوسی، ۱۴۰۶ق: ۱۲۰).

ص: ۱۰۲

امامت و گسترش آیین

یکی از مباحثی که در کتب کلامی درباره بحث امامت مطرح کرد ه اند، بحث «لطف» است. صاحب نظران مراتبی از لطف را درباره امام قائل شده و ابراز می دارند: اصل وجود امام لطف است، زیرا با وجود اوست که تفرقه بندگان به یک پارچگی تبدیل می شود؛ ضعیف از قوی و فقیر از غنی می تواند دادخواهی کند؛ جهلِ جاهل برطرف و غافل از غفلت بیدار می شود؛ و در صورت نبود امام، شریعت نابود و بیشتر احکام دین و ارکان اسلام، چون: جهاد و امر به معروف و نهی از منکر و قضاوت تعطیل می گردد و فایده مورد انتظار از دین منتفی خواهد شد (فیض کاشانی، ۱۴۱۸ق، ۱: ۵۰۱).

با توجه به این موضوع، یکی از تصرفاتی که پیشوای دوازدهم در سایه لطف الهی در زمان ظهور انجام خواهد داد، موضوع گسترش اسلام است (حر عاملی، ۱۴۲۲ق، ۵: ۲۴۳)؛ منتهی این سؤال پیش می آید که ایشان چگونه اسلام و دین توحیدی را گسترش می دهند؟

ملاصالح مازندرانی، از عالمان قرن دهم، در شرح روایتی درباره شرایط ظهور امام زمان که در آن به کامل شدن عقل انسان ها اشاره دارد، می نویسد: «حضرت با شمشیر مردم را به سوی خداوند فرا می خواند و مخالفان را قلع و قمع می کند تا فقط یک دین را در جهان حاکم کند»؛ از این رو، این شارح به نوعی به گسترش اسلام با شمشیر در زمان پیشوای دوازدهم قائل شده (با این که روایتی که به شرح آن می پردازد، دلالتی بر این مسئله ندارد) (مازندرانی، ۱۳۸۸ق، ۱: ۳۹۹). ولی برخی از صاحب نظران معاصر عقیده دارند، گسترش آیین توحید در زمان پیشوای دوازدهم از طریق زور و اجبار صورت نمی پذیرد، بلکه از راه تبلیغ صورت می گیرد، و برای این موضوع به روش و سنت پیامبر(ص) که بر اساس آیه «لا ـ اکراه فی الدین» است، استدلال می کنند (مکارم شیرازی، ۱۳۸۶: ۲۸۷).

نفی تقلید در عقاید

یکی از موارد استدلال به آیه شریفه: «لا إِكْراهَ فِی الدِّینِ قَدْ تَبَیَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَی»، نفی تقلید در عقاید و اثبات نظری بودن اعتقادات است (طباطبائی، ۱۴۱۸ق: ۲۵۳). بر اساس این آیه، کسی را نمی توان به ایمان آوردن اجبار کرد و هر فردی خود باید راه رسیدن به ایمان را طی کند، زیرا راه درست از راه روشن آشکار شده؛ لذا تقلید کردن در اصول عقاید، نه صحیح است و نه جایز؛ مثلاً اگر کسی به وجود خداوند شک دارد، نمی تواند از کسی که معتقد به وجود خداوند است تقلید کند، بلکه لازم است به اندازه قدرت فکری و عقلی خود در آیات آفاقی و انفسی جست وجو کند تا به وجود خداوند پی برده و معتقد شود (حمود، ۱۴۲۱ق، ۱: ۵۹).

ص: ۱۰۳

آزادی فکر و عقیده

گروهی از صاحب نظران بر اساس آیه ۲۵۶ سوره بقره: «در قبول دین، اکراهی نیست، (زیرا) راه درست از راه انحرافی، روشن شده است»، قائل به آزادی فکر و عقیده در اسلام شده اند؛ بر این اساس می گویند، هر انسانی اختیار دارد عقیده یا فکری را که می خواهد، برگزیند و دیگران حق ندارند کسی را مجبور به پذیرش اعتقاد یا فکری کنند؛ لذا قرآن، وظیفه پیامبر(ص) را فقط «تذکر و ارشاد» می داند، نه اجبار و زور. خداوند می فرماید: «پس تذکر ده که تو فقط تذکر دهنده ای؛ تو سلطه گر بر آنان نیستی که (بر ایمان) مجبورشان کنی» (غاشیه: ۲۱و۲۲)؛ بدین جهت، اسلام با صاحبانِ ادیان دیگر با تسامح برخورد می کند و برای اقلیت های دینی حقوق و آزادی هایی قائل است (سبحانی، ۱۳۸۶، ۲: ۴۰۴).

هم چنین اسلام، مردم را بدون توجیه و ارشاد رها نکرده، بلکه راه درست را از راه انحرافی روشن کرده و با عواملی که مانع تفکر صحیح است مبارزه کرده است. از جمله این عوامل عبارتند از: باقی ماندن بر جهل و نادانی، تفتیش عقاید، بسط و گسترش خرافات و دامن زدن به غرایز جنسی و تمایلات فاسد. از این رو، انسان ها را به تفکر صحیح برای دست یابی به حقیقت فراخوانده و تفکر را برترین عبادت به شمار آورده است، و شاید روشن ترین دلیل این باشد که به مشرکان فرصتی می دهد تا در میدان جنگ، برای مطالعه اسلام به نزد مسلمانان بیایند و سخن خداوند را بشنوند. خداوند در آیه ۶ سوره توبه می فرماید: «و اگر یکی از مشرکان از تو پناهندگی بخواهد، به او پناه ده تا سخن خدا را بشنود (و در آن بیندیشد)! سپس او را به محل امنش برسان، چراکه آن ها گروهی نا آگاهند» (سبحانی، ۱۳۸۶: ۴۰۵-۴۰۶).

در مقابل کسانی که آیه «لااکراه فی الدین» را دلیل بر آزادی عقیده گرفته اند، برخی دیگر از صاحب نظران دلالتی برای آیه در این جهت قائل نیستند؛ از جمله علامه طباطبائی چنین استدلال می کند: ۱. اگر قائل شویم آیه شریفه بر آزادی عقیده دلالت دارد، تناقض پیش می آید، زیرا توحید، اساس تمامی نوامیس و احکام اسلامی است و نمی توان از سویی، قانونی تشریع کرد و از سوی دیگر بگوییم، در عمل به قانون آزادید؛ می خواهید انجام دهید و اگر نمی خواهید انجام ندهید. ۲. عقیده (درک تصدیقی)، اگر در ذهن انسان پیدا شود، حاصل شدن آن، عمل اختیاری انسان نیست، تا بتوان فلان شخص را از فلان عقیده، منع و یا در عقیده دیگر آزاد گذاشت، بلکه آنچه در مورد عقاید، تحت تکلیف درمی آید، لوازم عملی عقیده است (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ۴: ۱۱۷).

درباره این دو دیدگاه می توان گفت، کسانی که با توجه به آیه «لا-اکراه فی الدین»، قائل به آزادی عقیده هستند، مقصودشان آزادی تکوینی است که بر اساس آن، انسان را موجودی مختار

ص: ۱۰۴

می بینند، ولی کسانی که دلالتی برای آیه بر موضوع آزادی عقیده قائل نیستند، آن را در مرحله تشریع می دانند که در مقام وظیفه، انسان موظف است دین حق را انتخاب کنـد و عقیـده باطل از آنان پـذیرفته نمی شود. خداونـد در قرآن می فرمایـد: «و هر کس جز اسلام (و تسلیم در برابر فرمان حق،) آیینی برای خود انتخاب کنـد، از او پـذیرفته نخواهد شد و او در آخرت، از زیان کاران است» (آل عمران: ۸۵).

نفی جبر

یکی از مواردی که به آیه «لا اکراه فی الدین» استدلال کرده اند، برای ردّ کسانی است که قائل به جبرند؛ با این بیان که گروه هایی چون اشاعره، جهمیه و مرجئه قائلند خداوند همه چیز، اعم از خیر و شـر، هدایت و ضلالت و کفر و ایمان را می آفریند و تمام افعال انسان مستند به خداونـد است و انسان، اراده، قـدرت و اختیاری در انجام و ترک اعمال ندارد (موسوی زنجانی، ۱۴۱۳ق، ۲: ۱۳۱). برای ردّ کلام کسانی که قائل به جبرند، به آیاتی از قرآن استدلال شده است؛ ازجمله:

۱. «در قبول دین، اکراهی نیست، (زیرا) راه درست از راه انحرافی، روشن شده است» (بقره: ۲۵۶).

۲. «ما راه را به او نشان دادیم؛ خواه شاکر باشد (و پذیرا گردد) یا ناسپاس» (انسان: ۳).

۳. «بگو: این حق است از سوی پروردگارتان. هر کس می خواهـد ایمان بیاورد (و این حقیقت را پـذیرا شود) و هر کس می خواهد کافر گردد» (کهف: ۲۹).

شیعه امامیه بر اساس چنین آیاتی می گوید: خداوند پس از بیان دلیل و ارشاد و هدایت بندگان، برای آنان تکالیفی را مقرر داشته و قدرت بر انجام و ترک عمل را نیز به آنان عطا کرده است؛ بنابراین، شیعه امامیه قائل به اختیار انسان ها در افعال خود است و آیه «لا اکراه فی الدین» را مستندی برای این موضوع می داند (ر.ک: موسوی زنجانی، ۱۴۱۳ق، ۲: ۱۳۳).

کسانی که درباره افعال انسان قائل به جبرند، به اشاعره و برخی از فرقه های کلامی اختصاص ندارند که در گذشـته می زیسـته اند، بلکه بسـیاری از مکاتب فکری و فلسـفی در قرون اخیر نیز به نوعی در نظریات خود قائل به جبرند؛ برای مثال، دورکیم و یا مارکس طرف دار اصـالت اجتمـاعی در مقابـل اصـالت فردی انـد و قائـل به جبر اجتماعی بوده و صـریحاً ابراز می دارنـد فرد در جامعه هیچ اختیـار و اراده ای نـدارد و از آزادی برخـوردار نیست؛ هرچه فرد دارد، پرتـوی از آن چیزی است که جـامعه به او داده است (ر.ک: مطهری، ۱۳۸۷، ۱۵: ۷۸۹). به نظر می رسد، برای پاسخ به این گونه نظریات، استدلال به آیه «لا اکراه فی الدین» نقش محوری داشته باشد.

ص: ۱۰۵

کثرت گرایی دینی

برخی بر اساس آیه «لا اکراه فی الدین» که اکراه و اجبار در دین را نفی می کند، گفته اند: لازم نیست انسان را ملزم به دین خاصی کرد، بلکه هر دینی از ادیان مختلف را داشته باشد، کافی است (ر.ک: مطهری، ۱۳۸۷، ۱: ۲۷۷). این موضوع در حقیقت همان سخنی است که در پلورالیسم دینی (کثرت گرایی دینی) به آن قائلند و براساس آن، انسان های سعادت طلب می توانند هر یک از ادیان الهی را که می خواهند، برگزینند، به تعالیمش عمل کنند و به حقیقت متعالی برسند (پژوهشکده تحقیقات اسلامی، ۱۳۸۶: ۱۷۰).

در پاسخ به این شبهه باید گفت: شیعیان بر آنند که دین، کثرت نمی پذیرد و یکی بیش نیست. حقیقت دین، یکی است که همانا تسلیم در برابر خداوند است؛ خداوندی که سلطه و حاکمیت مطلق و آفریدگاری از آنِ اوست و پرستش تنها او را می سزد؛ اما هر امتی بسته به توانایی و دانایی و عصر و دوره زندگی اش، به این دین یگانه فراخوانده شده است. از نظرگاه اسلامی، همه شریعت های پیشین در روزگار خویش حقانیت داشته اند، اما پس از ظهور اسلام، نسخ شده و کنار رفته اند و از آن پس، حقانیت تنها از آنِ دین اسلام است (پژوهشکده تحقیقات اسلامی، ۱۳۸۶: ۱۷۲).

نتیجه گیری

با توجه به گستره معنایی آیه «لا۔اکراه فی الدین» که شامل عقاید و اعمال هردو می گردد، می توان نتیجه گرفت که در مرحله تکوین، هیچ اجباری از سوی دین برای انسان در پذیرش عقیده وجود ندارد؛ از این جهت، انسان ها از آزادی تکوینی بهره مند خواهند بود و در این راستا وظیفه پیامبر(ص) فقط ابلاغ بوده و هیچ اجباری از سوی ایشان بر پذیرش اجباری دین نبوده است. البته این وظیفه درباره جانشینان معصوم پیامبر(ص) نیز تحقق خواهد داشت، و به ضمیمه تاریخ و سنت پیامبر و ائمه(ع) ثابت می شود که اسلام به زور شمشیر گسترش پیدا نکرده است. علاوه بر این، با توجه به آیه «لا اکراه فی الدین» نمی توان گفت انسان در مرحله تشریع آزاد است که هر دینی را خواست بپذیرد، زیرا انسان وظیفه دارد دین حق را قبول و از عقیده باطل اجتناب کند، زیرا با توجه به آیه شریفه: «لا۔اکراه فی الدین قد تبیّن الرّشد من الغیّ»، قاعده ای با عنوان «اتمام حجت بر مردم و عدم اجبار آنان بر عمل» استفاده می شود که مسئولیت انتخاب دین را متوجه خود انسان می گرداند. از ملاحظه مجموعه موارد می توان نتیجه گرفت، محوری ترین موضوع در استدلال های کلامی، بحث اختیار در انجام تکالیف و نفی اجبار در عقیده و عمل است.

ص: ۱۰۶

منابع

۱. اخوان الصفا، (۱۴۱۲ق)، رسائل اخوان الصفاء و خلان الوفاء، بی جا، الدار الاسلامیه. ٭٭

۲. استرآبادی، محمدجعفر، (۱۳۸۲)، البراهین القاطعه فی شرح تجرید العقاید الساطعه، قم، مکتب الاعلام الاسلامی. ٭

۳. پژوهشکده تحقیقات اسلامی، (۱۳۸۶)، فرهنگ شیعه، قم، زمزم هدایت. ٭

۴. تفتازانی، سعدالدین، (۱۴۰۹ق)، شرح المقاصد، قم، الشریف الرضی. ٭

۵. تهانوی، محمدعلی، (۱۱۵۸ق)، موسوعه کشاف اصطلاحات الفنون و العلوم، بیروت، مکتبه لبنان ناشرون. ٭

۶. حر عاملی، محمد بن حسن، (۱۴۲۲ق)، إثبات الهداه، بیروت- لبنان، مؤسسه الأعلمی. ٭

۷. حسینی شیرازی، سید محمد، (۱۴۱۰ق)، القول السدید فی شرح التجرید، قم، دار الایمان. ٭

۸. حسینی لواسانی، سید حسن، (۱۴۲۵ق)، نور الأفهام فی علم الکلام، قم، مؤسسه النشر الإسلامی. ٭

۹. حسینی میلانی، علی، (۱۳۸۷)، آیات الغدیر، قم، حقایق. ٭

۱۰. حمود، محمد جمیل، (۱۴۲۱ق)، الفوائد البهیه فی شرح عقاید الإمامیه، بیروت، مؤسسه الأعلمی. ٭

۱۱. خرازی، سید محسن، (۱۴۱۷ق)، بدایه المعارف الالهیه فی شرح عقاید الامامیه، قم، مؤسسه النشر الاسلامی. ٭

۱۲. خراسانی، ابوجعفر، (۱۴۱۶ق)، هدایه الامه إلی معارف الائمه(ع)، قم، مؤسسه البعثه. ٭

۱۳. خلخالی، سیدمحمدمهدی، (۱۴۲۵ق)، الحاکمیه فی الإسلام، قم، مجمع اندیشه اسلامی. ٭

۱۴. رازی، فخرالدین، (۱۴۲۰ق)، تفسیر مفاتیح الغیب، بیروت، داراحیاء التراث العربی. ٭

۱۵. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، (۱۴۱۲ق)، المفردات فی غریب القرآن، بیروت، دارالعلم ٭

۱۶. رهنمایی، سیداحمد، (۱۳۸۸)، «پایه های روان شناختی تربیت دینی»، فصل نامه اسلام و پژوهش های تربیتی، ۲-۲۷.

۱۷. سبحانی، جعفر، (۱۳۸۶)، مفاهیم القرآن، قم، مؤسسه امام صادق. ٭

۱۸. ، (بی تا)، الأضواء علی عقاید الشیعه الإمامیه، قم، مؤسسه امام صادق. ٭

۱۹. سبزواری، سیدعبدالاعلی، (۱۴۰۹ق)، مواهب الرحمان فی تفسیر القرآن، بیروت، مؤسسه اهل بیت(ع). ٭

۲۰. سروش محلاتی، محمد، (۱۳۸۸)، «تأملی در مشروعیت اجبار در تربیت دینی»، دو فصل نامه تربیت اسلامی،۶۳- ۷۳.

۲۱. شبر، سیدعبدالله، (۱۴۲۴ق)، حق الیقین فی معرفه أصول الدین، قم، انوارالهدی. *

۲۲. شهباز، قدرت، (۱۳۸۷)، «نظریه مجازات تعزیری برای جرم ارتداد با رویکرد به قرآن و سنت»، فصل نامه رهنمون، ۲۵-۳۰؛

۲۳. صدر المتألهین، محمدبن ابراهیم، (۱۳۶۶)، شرح اصول الکافی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی. *

۲۴. طباطبائی، محمد حسین، (۱۴۱۷ق)، المیزان فی تفسیر القرآن، قم، مکتبه النشر الإسلامی. *

ص: ۱۰۷

۲۵. ، (۱۴۱۸ق)، مقالات تأسیسیه فی الفکر الإسلامی، جواد علی کسار، کویت، مؤسسه ام القری. *

۲۶. طبرسی، احمدبن علی، (۱۴۰۳ق)، الاحتجاج، مشهد، المرتضی. *

۲۷. طبرسی، فضل بن حسن، (۱۳۷۲)، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تهران، ناصرخسرو. *

۲۸. طبری، ابو جعفر محمد بن جریر، (۱۴۱۲ق)، جامع البیان فی تفسیر القرآن، بیروت، دار المعرفه. *

۲۹. طریحی، فخر الدین، (۱۳۷۵)، مجمع البحرین، تهران، کتابفروشی مرتضوی. *

۳۰. طوسی، محمدبن حسن، (۱۴۰۵ق)، تلخیص المحصل المعروف بنقد المحصل، بیروت، دار الاضواء. *

۳۱. ، (۱۴۰۶ق)، الاقتصاد فیما یتعلق بالاعتقاد، بیروت، دارالاضواء. *

۳۲. علامه حلی، حسن بن یوسف، (۱۴۰۱ق)، أجوبه المسائل المهنائیه، قم، خیام. *

۳۳. ، (۱۴۰۹ق)، الألفین، قم، هجرت. *

۳۴. ، (۱۴۱۳ق)، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، قم، مؤسسه النشر الإسلامی. *

۳۵. فیض کاشانی، محسن، (۱۴۱۸ق)، علم الیقین فی أصول الدین، قم، بیدار. *

۳۶. قربان نیا، ناصر، (۱۳۸۲)، «حقوق جنگ در اسلام»، رواق اندیشه، ۲۲-۳۲.

۳۷. کاظمیِ شبّر، سید عبدالله، (۱۴۰۴ق)، الأصول الأصلیه و القواعد الشرعیه، قم، مکتبه المفید. *

۳۸. مازندرانی، محمد صالح، (۱۳۸۸ق)، شرح الکافی، تهران، دار الکتب الإسلامیه. *

۳۹. متوکل، احمدبن سلیمان، (۱۴۲۴ق)، حقائق المعرفه فی علم الکلام، صنعاء، مؤسسه الإمام زید بن علی. *

۴۰. مجلسی، محمد باقر، (۱۴۰۴ق)، بحار الأنوار، بیروت، مؤسسه الوفاء. *

۴۱. محمدی گیلانی، محمد، (۱۴۲۱ق)، تکمله شوراق الألهام، تهران، مکتب الأعلام الإسلامی. *

۴۲. مدنی، سید علی خان، (۱۴۰۹۱۴۱۱ق)، ریاض السالکین، قم، چاپ دفتر انتشارات اسلامی. *

۴۳. مرعشی، قاضی نور الله، (۱۴۰۹ق)، احقاق الحق و ازهاق الباطل، قم، مکتبه آیه الله المرعشی النجفی. *

۴۴. مطهری، مرتضی، (۱۳۸۷)، مجموعه آثار، قم، صدرا. *

۴۵. مکارم شیرازی، ناصر، (۱۳۸۳)، آیات الولایه فی القرآن، قم، مدرسه الإمام علی بن ابی طالب. *

۴۶. ، (۱۳۸۶)، حکومت جهانی مهدی ، قم، نسل جوان. *

۴۷. موسوی زنجانی، سید ابراهیم، (۱۴۱۳ق)، عقاید الإمامیه الإثنی عشریه، بیروت، مؤسسهٔ الاعلمی. *

۴۸. موسوی خمینی، روح الله، (۱۳۷۸)، آداب الصلاه، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار. *

۴۹. نجفی، محمد حسن، (۱۳۹۱)، جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام، قم، دفتر انتشارات اسلامی. *

۵۰. یعقوبی، احمد بن اسحاق، (۱۳۸۹)، تاریخ الیعقوبی، بی جا، دار الزهراء. *

۵۱. واحدی، علی بن احمد، (۱۴۱۱ق)، اسباب نزول القرآن، بیروت، دار الکتب العلمیه. *

نکته۱: تمام منابعی که با * مشخص شده اند، برگرفته از نرم افزارهای مختلف علوم اسلامی مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی است

نکته۲: منبعی که با ** مشخص شده است، مجموعه رسائل فلسفی می باشد که توسط انجمنی مخفی در قرن چهارم هجری در بصره وبغداد به نگارش در آمده واین مجموعه رسائل به نام نویسنده و اشخاص معین منتشر نگردیده بلکه به نام انجمن انتشار یافته (رک: فرهنگ دهخدا)

ص: ۱۰۸

کلام اجتماعی (چیستی، خاستگاه و روی کرد)

اشاره

روح الله شاکری زواردهی(۱)

مرضیه عبدلی مسینان (۲)

تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۰۲/۲۱

تاریخ تأیید: ۱۳۹۳/۰۳/۳۰

چکیده

«کلام اجتماعی» شاخه ای از الهیات اجتماعیِ اسلامی است که به استنباط، تبیین و دفاع از آموزه های اعتقادی و دیدگاه های دینی در باب مسائل اجتماعی می پردازد. متکلمان اسلامی در طول تاریخ و در سایه روی کرد حداکثری به دین، توجه همه جانبه ای به حضور دین در تمامی ابعاد زندگی اجتماعی بشر داشته اند؛ هرچند میراث اجتماعی آنان در قالب رشته مستقلی گنجانده نشد، چراکه این تحقیقات اجتماعی نخست در اروپا و آمریکا و در واکنش به شرایط اجتماعیِ غرب و مسیحیت، ظهور کرد و پس از آن در سایر سرزمین های اسلامی نمایان شد. کلام اجتماعی در مقایسه با علوم اجتماعی دیگر، به دلیل ویژگی های ممتاز روش شناسی، جهان شناسی و انسان شناسی، در نظریه پردازی برای مسائل جامعه، قابلیت رشد و شکوفایی دارد.

واژگان کلیدی

کلام، الهیات، اجتماع، الهیات اجتماعی، کلام اجتماعی.

۱- استادیار دانشگاه تهران (پردیس فارابی قم).

۲- کارشناسی ارشد کلام (شیعه شناسی) و دانش پژوه سطح سوم فلسفه اسلامی.

ص: ۱۰۹

بیان مسئله

تاریخ حیات بشری، تأثیر مهم و همیشگی آموزه ها و تعالیم دینی را در عرصه های گوناگون اجتماعی گزارش می دهد و دین را قوی ترین و کارآمدترین پدیده اجتماعی، که هیچ تمدنی از آن خالی نبوده و بدون آن امکان بقای انسانی ندارد، معرفی می کند. در واقع، آموزه های اعتقادی دین و معارف الهی در شکل گیری و پویایی تمدن بشر، افزایش شعور اجتماعی، حفظ نوع انسانی، ساختن جامعه ای یک پارچه و نیز به عنوان مبنای عمل انسان ها در جامعه، نقش سازنده و بی بدیلی دارند.

فاصله دین و دنیا در آموزه های مسیحی به قدری است که ناگزیر، صورت بندی فلسفی مسائل اجتماعی در حیطه تنگِ آموزه های مسیحی نمی گنجد. نظریه های نفی دین، تقابل عقل و ایمان، سکولاریزاسیون و... همگی به نوعی بیان گر این فاصله اند. اما آموزه های دین اسلام به دلیل جامعیت، جهان شمولی و جاودانگی برای تمامی عرصه های زندگی بشر، اعم از دنیوی، اخروی، فردی و اجتماعی زبانی گویا و هدایت گرند و بی تردید، این اعتقادات و باورهای دینی در حل معضلات، بهبود و ارتقای شرایط اجتماعیِ بشر امروز، نقش آفرین و راهنما هستند؛ از این رو، بر متألهان و دین شناسان لازم است که با ورود به صحنه واقعیت های اجتماعی و شناسایی معضلات و با بهره گیری هرچه بیشتر از متون نظری و اعتقادی دین، که نقش مبنایی در تغییر کنش و رفتارهای جمعی دارند، به ارائه نظر و راه کار صحیح دست یازند و زمینه طرح عملی، پذیرش و جریان این باورها در متن زندگی اجتماعی افراد را فراهم آورند؛ هم چنین با ایجاد زمینه مطالعات بین رشته ای چون کلام اجتماعی، به پویایی، تحول، بسط و توسعه علم کلام کمک کرده و گام های ارزش مندی در راستای بومی و اسلامی کردن علوم اجتماعی (در قالب فرایند کلی اسلامی کردن علوم در کشور) بردارند.

با توجه به این مهم، نوشتار حاضر در پی ارائه شناختی اجمالی از کلام اجتماعی در قالب ذکر ویژگی ها، روی کرد و خاستگاه آن است تا ضمن نشان دادن ظرفیت مباحث کلامی در حوزه مباحث اجتماعی، نقطه آغازی برای ورود متکلمان به عرصه مطالعات اجتماعی و پژوهش های کاربردی (با عنوان کلام اجتماعی) در زمینه معارف اعتقادی و دینی باشد.

کلام

برای علم کلام، تعاریف متعددی ارائه شده است (ر.ک: ربّانی گلپایگانی، ۱۳۸۱: ۲۱ ۲۶، قراملکی، ۱۳۷۸: ۲۵ ۳۴)؛ برخی تعریف ها ناظر به موضوعند، برخی دیگر ناظر به غایتند و

ص: ۱۱۰

برخی نیز بر پایه اسلوب و روش ویژه آن علم مطرح شدند؛ البته تعریف به موضوع از آن جهت که جامع تر و مانع تر است، کامل تر نیز می باشد (ر.ک: فاضل لنکرانی، ۱۳۸۱، ۱: ۹۱ ۱۳۳). اما به نظر نگارنده، کامل ترین تعریف آن است که هر سه جهت (موضوع، روش و غایت) در آن مورد توجه قرار گرفته باشد؛ از این رو، در تعریف علم کلام می توان گفت: علمی است که به تبیین، اثبات و دفاع از عقاید دین و یا مذهبی با استفاده از روش های گوناگون استدلال (عقلی و نقلی) می پردازد و به پرسش ها و شبهات وارده پاسخ می گوید (ر.ک: ربانی گلپایگانی، ۱۳۸۱: ۶۶).

علاوه بر کلام، نام های دیگری نیز بر این علم اطلاق می گردد که عبارتند از: علم اصول الدین، الفقه الأکبر، التوحید و الصفات، اصول العقاید (شافعی، ۱۴۱۱ق، ۲۵-۳۲؛ هم چنین ر.ک: سبحانی، ۱۴۲۴ق، ۱: ۸-۱۱؛ لاهیجی، ۱۴۲۵ق، ۱: ۴۵) و الهیات. گفتنی است، «الهیات» در جهان مسیحیت معروف بوده و ترجمه «theology» است و اخیراً در کلام اسلامی نیز رایج شده است (ربانی گلپایگانی، ۱۳۸۱: ۷۴).

الهیات

واژه «theology» در زبان فارسی به: فلسفه، خداشناسی (مطهری، ۱۳۷۴: ۴۶۷؛ موسوی بجنوردی و دیگران، ۱۳۸۰: ۱۱۰ ۱۱۱؛ صدر حاج سید جوادی و دیگران، ۱۳۶۸، ۲: ۳۲۳ ۳۲۴)، دین شناسی، حکمت الهی، علم لاهوت، حکمت لاهوتی، یزدان شناسی، الهیات، کلام (بریجانیان، ۱۳۷۳ : ۸۹۴) و دانش فقه (میشل، ۱۳۷۷ : ۱۱۴) ترجمه شده است که هیچ کدام معنای کامل «theology» را بیان نمی کنند. برخی معتقدند با توجه به ریشه این لفظ، مناسب ترین معادل، «علم ربوبی» یا همان «الهیات» (پازوکی، ۱۳۷۴: ۹ ۱۰) است که در ادبیات برخی فیلسوفان نخستین، مثل ابن سینا (۴۲۸ق) و ناصرخسرو (۳۹۴ ۴۸۱ق) نیز به کار رفته است (ابن سینا، ۱۳۵۳: ۸).

کلمه «theology» از واژه یونانی «theolegia»، مرکب از «theo» به معنای خدا و «logia» به معنای گفتار و نظر، مشتق شده است؛ بدین روی، معنای «theology» یا الهیات در

اصل، گفتار و نظر درباره خداوند است (شجاعی زند، ۱۳۸۰: ۹۵). واژه «theolegia» اولین بار در رساله جمهور افلاطون در وصف شاعرانی به کار رفته که تکوین عالم را بر بنیاد وجود خدایان

یا اوصاف خدایان توضیح می دادند. ارسطو از واژه «theolegia» کلمه «theologike» را انتزاع و آن را به «علم الهی» در مقابل ریاضی و طبیعی به مثابه اجزای فلسفه نظری، اطلاق کرد

(۲۰۰۵, ۱۲: ۲۹۳، Hastings).

ص: ۱۱۱

الهیات اجتماعی

الهیات، معنا و اقسام نظری و عملی متعدد و گسترده ای دارد (ر.ک: میشل، ۱۳۷۷: ۷، ۲۴، ۱۱۶) که فراتر از علم کلام و علوم اسلامی دیگر است و تنها برخی شاخه ها و فروع آن با پاره ای از علوم اسلامی، قرابت و تناسب دارد؛ برای مثال، الهیات کتاب مقدس با علوم و معارف قرآنی، الهیات تاریخی با تاریخ علم کلام، الهیات روحانی با تصوف و عرفان اسلامی، الهیات ادبی با اخلاق اسلامی، الهیات عقلی با فلسفه اسلامی. در واقع، «تئولوژی» برگردان عربی آن به صورت «اثولوجیا» در حکمت اسلامی به کار رفته است و نباید آن را با کلام اسلامی یکسان تلقی کرد (کاشفی، ۱۳۸۷: ۴۵)؛ بنابراین، علم کلام با مفهومی که دارد، مختص اسلام بوده و سزاوار است کلام به همان صورت اصلی (kalam) استعمال و آورده شود، و الهیات نیز به مسیحیت اختصاص دارد که تاکنون معادل دقیقی برای آن در اسلام تعریف نشده است. البته می توان رشته الهیات اسلامی که مجموعه ای از معارف گوناگون، مانند: حدیث، تفسیر، کلام، فقه و اخلاق است (معرفت ترکیبی که وحدت اعتباری دارد)، تأسیس کرد که معادل تعریف غربی ها از الهیات و مرادف آن واقع گردد.

با توجه به مطالب پیشین، می توان گفت: الهیات اجتماعی (Social Theology) معرفتی ترکیبی است که از بخش های گوناگونی، مانند: حدیث اجتماعی، تفسیر اجتماعی، کلام اجتماعی، فقه اجتماعی و اخلاق اجتماعی تشکیل شده است. موضوع آن نیز، هم متون دینی مربوط به اصل زندگی اجتماعی انسان است و هم لوازم، عوارض، تبعات و آثار ناشی از آن، همچون: خانواده، همسرگزینی، کار و تجارت، دولت و حکومت، تعلیم و تربیت و تبعیض و عدالت. گفتنی است این رشته، متون دینی درجه اول (آیات و روایات) و متون دینی درجه دوم (مجموعه شروح، توضیحات، تفاسیر و استنباط های محدثان، مفسران، متکلمان، فقیهان و عالمان اخلاق) را شامل می شود؛ از این رو، حیات جمعی بشر و مسائل مربوط به آن بدان گونه که در متون دینی و شیعی ما مطرح است موضوع این رشته را تشکیل می دهد. این موضوع، طبعاً دارای وحدت اعتباری و انتزاعی است، نه ذاتی و حقیقی (مطهری، بی تا، ۲: ۱۶ ۱۷).

روش این رشته، ترکیبی است از روش های متداول و مرسوم در دانش های حدیث، تفسیر، کلام، فقه و اخلاق که هم به سلسله اسناد متون می پردازند و هم به تفسیر و تحلیل محتوای آن ها. بدین ترتیب، هدف این دانش نیز همانند علم الهیات، دفاع از آموزه ها، مدعیات و تشریفات دینی است؛ یعنی اقناع و توجیه دین داران، توضیح، تبیین و تبلیغ مخاطبان و مغلوب کردن معاندان (تقی زاده داوری، ۱۳۸۸: ۱۲۱۳).

ص: ۱۱۲

کلام اجتماعی

کلام اجتماعی، یکی از حوزه های مطالعاتیِ اندیشه اجتماعی و شاخه ای از الهیات اجتماعیِ اسلام است که به تبیین و توضیح آموزه های اعتقادی و دیدگاه های دینی درباره مسائل اجتماعی پرداخته و از آن ها در برابر دیدگاه ها و آموزه های رقیب دفاع می کند؛ در واقع، آن بخش از گزاره ها و مسائلی از کلام در سه حوزه خداشناسی، راهنماشناسی و فرجام شناسی که پی آمدهای مستقیم یا غیرمستقیم بر ابعاد اجتماعی انسان دارد و بر نوع منش و رفتار اجتماعی او و بر نهادهای جامعه اثرگذار است، در محدوده کلام اجتماعی جای می گیرد.

در برابرِ این انگاره، برخی مباحث علم کلام را به چهار دسته: امور عامه، کلام محض، کلام سیاسی و کلام اخلاقی تقسیم کردند (ر.ک: امین، ۱۴۲۵ق: ۲و۳)؛ اما در این نوشتار با توجه به تعریف مختار از کلام اجتماعی (بر اساس تعریف جامعه و نهادهای اجتماعیِ آن، مانند: خانواده، آموزش و پرورش، تعلیم و تربیت، اقتصاد، سیاست، دین و...) (ر.ک: آراسته خو، ۱۳۷۰: ۷۴؛ فکوهی، ۱۳۸۶: ۱۷۵)، کلام سیاسی و کلام اخلاقی هر دو از نمونه ها و مصادیق کلام اجتماعی به حساب می آیند. با این تعریف، هر گونه بحث از شئون اجتماعی نبوت، امامت، دین، سیاست، حکومت، ایمان و نقش آن در سلامت جامعه و... در محدوده کلام اجتماعی جای خواهد گرفت.

ویژگی های کلام اجتماعی در مقایسه با علوم اجتماعی

اشاره

بررسی آرا و اندیشه های متکلمان و الهی دانان اسلامی در مقایسه با اندیشمندان علوم اجتماعی، از وجود تفاوت اساسی در مبانی و تحلیل های آنان خبر می دهد؛ تفاوت در مبانی (روش شناسی، جهان شناسی و انسان شناسی) سبب تنوع در آرای اجتماعی و تحلیل های آنان از پدیده های اجتماعی شده است که به اجمال به آن اشاره می کنیم:

الف) روش شناسی

متکلمانِ مسلمان در کنار روش تجربی، روش تعقلی و وحیانی را نیز دارای اعتبار روایی دانسته و بر همین اساس، در بررسی جامعه و مسائل اجتماعی آن و روی کردهای اجتماعی خود، از آن سود جسته اند (ر.ک: ربانی گلپایگانی، ۱۳۸۱: ۵۲ ۶۰؛ قراملکی، ۱۳۷۸: ۸۱ ۸۶) و این مسئله به وضوح در آثار و آرای اندیشمندان اسلامی مشهود است؛ برخلاف اندیشمندان علوم اجتماعی که از علومی چون انسان شناسی و تاریخ، که یقینی نیستند، استفاده می کنند (ر.ک: امزیان، ۱۳۸۰: ۲۵۸ ۲۶۱). حتی متکلمی که از روش های علوم اجتماعی، مانند کارکردگرایی بهره می برد، تفاوت های اساسی با آنان دارد؛ برای نمونه، نگاه کارکردی جامعه شناسان در اوج

ص: ۱۱۳

خود، دین را به امری ابزاری و مصرفی فرومی کاهد و از ابعاد معرفتی و ماورای دینی غفلت می ورزد. «رادکلیف براون» و «مالنیوفسکی» می گویند: «ما با سرچشمه های دین کاری نداریم، بلکه تنها با کارکردهای اجتماعی دین و نقش آن ها در شکل گیری و نگه داشتن نظم اجتماعی سروکار داریم» (همیلتون، ۱۳۷۷: ۱۹۸).

اما منطق کارکردیِ کلام اجتماعی، که منطق جدید کارکردی با محوریت متون دینی به ویژه قرآن کریم است، پیش فرض هایی از قبیل نفی شناختاری بودن زبان دینی و نفی نظریه مطابقت را بر نمی تابد. به اختصار، به چند ویژگی این روش کارکردی که ملهم از متون دینی است، اشاره می کنیم: ۱. عدم توجه استقلالی به کارکردهای دنیوی دین (ر.ک: طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ۴: ۱۱۴؛ جوادی آملی، ۱۳۸۰: ۸ ۹؛ مصباح یزدی، ۱۳۸۴، ۳۵؛ جعفری، ۱۳۸۶: ۱۲۵ ۱۲۶)؛ ۲. تقدم حقانیت بر کارکرد (ر.ک: طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ۱۶: ۱۱۶)؛ ۳. توجه به انسان های گوناگون (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ۱۱: ۱۵۸ ۱۶۰)؛ ۴. پاسخ به نیازهای ثابت انسان و پیش گیری از نسبیت گرایی (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ۱۲: ۱۹۹ ۲۰۰)؛ ۵. بیان سنت های حاکم بر جهان (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ۲: ۱۸۰ ۱۸۲؛ ۸: ۱۹۵ ۱۹۷؛ ۱۱: ۲۲).

ب) جهان شناسی

متفکران مسلمان، جهان بینی اسلامی و بر اساس آن، نقش عوامل ماورائی را در جهان و سامان دهی آن پذیرفته اند. تصویری که این اندیشمندان از آغاز و انجام جهان و عناصر مؤثر و نقش آفرینی در آن دارند، به کلی با دیدگاه اکثر صاحب نظران جامعه شناسی و علوم اجتماعیِ غربی متفاوت است و این تفاوتِ در تفسیر، در تحلیل های اجتماعی آن ها نیز نمایان است.

افرادی که طرز تفکرشان درباره حقیقت زندگی انسان در دنیا این است که صرفاً موجودی هستند مادی و نیز در جهان، اسبابی جز اسباب مادی که یکی پس از دیگری موجود می شود و سپس تباه می گردد نیست، وقتی می خواهند برای اجتماع خود سنت هایی مقرر کنند، طوری آن را مقرر می کنند که تنها لذایذ و کمالات محسوس و مادی شان را تأمین کند؛ اما مردمی که معتقدند عالَم، صنع خداست و علاوه بر اعتقاد به مبدأ، معتقد به معاد هم هستند وقتی می خواهند برای زندگی دنیایی خود اساسی بریزند، طوری آن را پایه ریزی می کنند که هم در دنیا سعادت مند باشند و هم در آخرت. بنابراین صورت و شکل زندگی، با اختلاف در اصل اعتقادی و طرز تفکر در حقیقت عالم و حقیقت انسانی که جزئی از آن است، گوناگون می شود (ر.ک: طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ۱۶: ۲۸۶)

ص: ۱۱۴

ج) انسان شناسی

همه نظام های اجتماعی و اخلاقی، در صورتی از پشتوانه لازم برخوردار خواهند بود که به حلّ درست و روشن پاره ای از مسائل اساسیِ انسان شناختی که مبنای آن نظام ها را تشکیل می دهد، دست یافته باشند؛ در واقع، دلیل وجودی نظام ها و نهادهای اجتماعی، برآوردن نیازهای اساسی انسان است و در صورتی که نیازهای اصیل انسانی از نیازهای کاذب بازشناسی نشود و نظام های اجتماعی و اخلاقی بر اساس نیازهای واقعی و اصیل انسان و متناسب با هدف نهایی او پایه ریزی نگردد، این نظام ها پشتوانه منطقی و معقول نخواهند داشت (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۷۲: ۳۴).

تعیین قلمرو و سوگیری علوم انسانی و تحقیقات اجتماعی نیز با پاره ای از مباحث انسان شناسی، پیوندی ناگسستنی دارند؛ برای مثال، اگر در انسان شناسی، روح مجردِ انسان را یک سره منکر شویم یا پایان زندگانیِ این جهانی هر انسان را به معنای پایان یافتن و نیست شدن وی بدانیم، تحقیقات انسانی به سوی ابعاد مادی انسان سوگیری می کنند؛ اما اگر روح به منزله عنصر اصلی سازنده هویت انسان مطرح باشد، هم جهت تحقیقات به سوی ابعاد غیرمادی و عناصر ماورایی مؤثر در زندگی انسان و تأثیر و تأثر روح و بدن خواهد بود و هم نوعی تبیین غیرمادی یا آمیخته ای از مادی و غیرمادی در علوم انسانی مطرح خواهد شد (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۸۸: ۲۶).

متفکران مسلمان، انسان را مرکب از جسم و روح (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ۲: ۷۰) و حقیقت انسان را همان روح می دانند (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ۱۶: ۳۷۸). از نظر آن ها، انسان موجودی هدف مند است که با اراده و اختیار خود می تواند به آن هدف، یعنی سعادت دست یابد، یا این که از آن هدف دور شود و به بدبختی و شقاوت برسد (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ۳: ۱۶و۱۷)؛ از سوی دیگر، انسان موجودی راحت طلب و زیاده خواه است که رفتار او را باید به انضباط درآورد (طباطبائی، ۱۴۰۹ق: ۲۰۴).

از دید علامه طباطبائی(ره)، دو شیوه برای برقراری نظم و کنترل زیاده خواهی انسان وجود دارد؛ یکی وضع قوانین و دیگری جامعه پذیری مناسب است. در این میان، شیوه اول در همه موارد کارآیی ندارد؛ تنها شیوه دوم است که قادر به کنترل کنش ها ی انسان در ظاهر و باطن می باشد (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ۴: ۱۷۴و۱۷۵).

از سویی، انسان موجودی اجتماعی است و بدون اجتماع قادر نیست به تکامل و اهداف بلند خود دست یابد (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ۱۱: ۲۴۵). هویت انسانیِ فرد، از درون او و با تحریک

ص: ۱۱۵

محرک خارجی از قوه به فعل می آید؛ البته محرک واقعی و اصیل همانا عنایت الهی است، ولی علل و عوامل مباشر و قریب، اموری دیگرند؛ یعنی بر مبنای صدراییون، هویت انسانی با تأثیر علل و عوامل خارجی از گوهر ذات او پدید می آید. آن محرک بیرونی می تواند فرد دیگر یا جامعه باشد. آن فرد می تواند معصوم یا غیرمعصوم، عادل یا غیرعادل و آن جامعه می تواند فاضله یا غیرفاضله باشد (جوادی آملی، ۱۳۸۰: ۳۲۲).

اما از نظر متفکران غربی چون دورکیم، انسان موجودی دو بعدی است؛ بدن، امیال و اشتها یک بُعد و شخصیت اجتماعی، بُعد دیگر اوست؛ البته بُعد اصیل او، همین شخصیت اجتماعی است، چراکه انسان تنها در بُعد اجتماعی صورت انسانی به خود می گیرد و تنها از طریق جامعه، انسان به معنای کامل آن می شود (کوزر، ۱۳۸۶: ۱۹۶). بنابراین، انسان انسان نیست، مگر این که متمدن باشد. متمدن شدن انسان هم در جامعه و از طریق جامعه صورت می گیرد؛ یعنی اگر انسان در جامعه نبود، حیوانی بیش نبود. از طریق جامعه است که حیوانیت بشر به مقام انسانی رسیده است (آرون، ۱۳۸۱: ۴۴۲). دورکیم بر این باور است که انسانِ فردی، انسان تمایلات است؛ از این رو، نخستین ضرورت اخلاق و جامعه، ضرورت انضباط است. انسان نیاز دارد تحت انضباط نیرویی برتر، مقتدر و شایسته دوست داشتن قرار گیرد. این نیرو، که هم مسلط بر فرد و هم جلب کننده اوست، چیزی جز خود جامعه نیست (آرون، ۱۳۸۱: ۳۸۸).

بحث فطرت، دو بعدی دانستن انسان و نقش عوامل روحی در رفتار او، عناصر سازنده شخصیت در دیدگاه متکلمان مسلمان، آزادی و اختیار انسان و چگونگی ایجاد وفاق بین این عناصر، از جمله مبانی انسان شناختی متفکران مسلمان است که لوازم خاص خود را در آرای اجتماعی آنان دارد (مطهری، ۱۳۶۳: ۲۴۹).

خاستگاه کلام اجتماعی

بر طبق فرضیه این نوشتار، خاستگاه کلام اجتماعیِ صریح، الهیات اجتماعیِ غرب است؛ از این رو، شایسته است ابتدا سابقه الهیات اجتماعی در غرب بررسی شود. دست کم به دو شیوه می توان به پیشینه الهیات اجتماعی پرداخت که هر یک از آن ها امتیازات خاص خود را دارد؛ شیوه نخست که بر اساس آن می توان به بررسی الهیات اجتماعی بدون عنوان پرداخت که از آن به «الهیات اجتماعی ضمنی» (Implicit social Theology) نام می بریم؛ یعنی می توان با محوریتِ مباحث مربوط به مسائل اجتماعی، نظیر سیاست، اقتصاد، خانواده و... به تاریخ الهیات نگریست. هرچند بسیاری از الهی دانانی که در باره این مسائل قلم فرسایی کرده اند، خودشان

ص: ۱۱۶

متوجه این عنوان نبوده اند. شیوه دوم که بر اساس آن می توان به بررسی این نکته پرداخت که چگونه الهی دانان پی بردند باید به مسائل اجتماعیِ جوامع مدرن به عنوان بخشی از پژوهش های الهیاتی بپردازند. این شیوه را «تاریخ الهیاتی اجتماعی صریح» (Explicit social Theology) می نامیم (ر.ک: لنگهاوسن، ۱۳۸۸: ۱۶ ۱۷).

الهیات اجتماعی غرب

هم زمان با گسترش علوم اجتماعی در قرن نوزدهم، الهی دانان در صدد استفاده از شیوه های این علوم برای پژوهش درباره نقش مسیحیت در جامعه برآمدند و در این کار، مسیر الهیاتیِ عملی را شکل دادند. نظریه هنجاری که با تحقیقات تجربی (توصیفی) همراه شده بود، ناظر به چگونگی کارکرد کلیسا در جامعه بود (Hetink,۱۹۹۹: ۵۰). در واقع، تلاش آشکار و صریح برای بررسی ارتباط مسائل اجتماعی با اصول الهیاتی، کانون توجه اصلی الهی دانان قرن نوزدهم گردید؛ گرچه می توان الهیات اجتماعی را موضوع ضمنی عمده در دوره نهضت اصلاح دینی دانست. بنابراین، می توان این گونه فرضیه سازی کرد که الهیات اجتماعی صریح، در قرن نوزدهم در اروپا و آمریکا ظهور کرد که تلاشی بود برای ارائه چشم انداز مسیحی درباره مسائلی که جامعه شناسان پیش تر مطرح کرده بودند.

نهضت اصلاح دین

مارتین لوتر (۱۴۸۳ ۱۵۴۶)، روحانی اصلاح گرای مشهور و پایه گذار کلیساهای لوتری است. نهضت اصلاح دینِ لوتر، حرکتی اجتماعی و سیاسی بود که شعار جنگی آن «آزادی مسیحیان» بود. در این نهضت، کتب مربوط به قانون کلیسای کاتولیک به آتش کشیده شدند، محاکم کلیسایی بسته شدند، صومعه ها مصادره و اراضی کلیسا ضبط شدند (Witte, ۲۰۰۴: ۱۰). طرف داران نهضت اصلاح دین، در واکنش به بی قانونی ای که با شیوع نهضت اصلاح دین و بسته شدن سازمان های مربوط به کلیسا ظهور یافته بود، در صدد بازسازی حقوق مدنی بر اساس برداشت خود از تعالیم دینی بر آمدند. اصلاح دینی لوتری، از اعتراض الهیاتی به سمت اصلاح قانونی حرکت کرد.

کالوین (۱۵۰۹ ۱۵۶۴) نیز اصلاح گرا و الهی دان پروتستان فرانسوی است که اندیشه هایش نفوذ گسترده ای در نهاد کلیسا، جامعه مسیحیت و محافل علمی داشت. یکی از دغدغه های اجتماعی کالوین که به تعبیر جان هیک، نخستین و بزرگ ترین نظام ساز الهیاتِ اصلاح شده

است (Hick,۱۹۶۷,v:۳,p:۱۶۶)، یافتن راه حل هایی برای مسائل اجتماعی گوناگون بود. یکی از

ص: ۱۱۷

اندیشه های او در این زمینه، نگاه مثبت به تشکیل دولتی بود که بر اساس قوانین برآمده از کتاب مقدس به اداره جامعه بپردازد (See: Calvin ,۲۰۰۲: ۲۰).

پارسایی گرایی(pietism)

مهم ترین جنبش اصلاحی در پروتستانتنیسم پس از نهضت اصلاح دین «پارسایی گرایی» است که فیلیپ یاکوپ اسپنسر (Philiph Yakob Spenser, ۱۶۳۵-۱۷۰۵) و آگوست ها رمن فرانکی (August Hermann Francke, ۱۶۶۳-۱۷۲۷) بنیان گذار این جنبش هستند. هرچند این جنبش با تأکید بر زندگی عبادی آغاز شد، شکل جنبش اصلاحی اجتماعی را نیز به خود گرفت و پارسایی گرایان، پیشرفت های خوبی در کم کردن گرفتاری فقرا، ایجاد رفاه، تعلیم و تربیت و... به دست آوردند. اسپنسر در کتاب خواسته ها ی پارسایی (Pia Desideria, ۱۶۷۵) بر نیاز مسیحیت به نفوذ در قلوب مردم تأکید و استدلال کرد که نباید دغدغه چندانی در باره عقاید داشت. پارساگرایان نه تنها به ایمان شخصی، بلکه به مسئولیت اجتماعی جامعه مسیحی و خدماتی که شمّاسان (یکی از مقامات عالی روحانی در مسیحیت، نظیر کشیش و اسقف) کلیسا ارائه می کردند نیز پرداختند. فعالیت های اجتماعی، مشخصه کارهای پارسا گرایان گردید. پارسایی گرایان با طرف داران عصر روشنگری در آرمان های تساوی گرایانه، اشتراک نظر داشتند؛ هرچند ارتباط آن ها و اندیشمندان عصر روشنگری غالباً پرتلاطم بود (See: Sassen, ۲۰۰۸).

جنبش انجیل اجتماعی

در آمریکا نیز الهیات اجتماعی پروتستان، عمدتاً از آنچه به «جنبش انجیل اجتماعی» مشهور شد، پدیدار گشت. در عین آن که این جنبش در چرخشی که الهیات لیبرال در آمریکا به سمت مسائل اجتماعی پیدا کرد، برجسته بود، اعضای آن ها تنها الهی دانان پروتستانی این عصر نبودند که الهیات اجتماعی را شرح و بسط دادند. در واقع، در نیمه دهه ۱۹۲۰ وضعیت به گونه ای است که می توان الهی دانان پروتستان لیبرال را به دو دسته تقسیم کرد؛ نخست کسانی که حامی نوعی ایدئالیسم هستند و دوم، کسانی که می توان آن ها را «الهی دانان اجتماعی» (Social theologians) خوانند (dorrien, ۲۰۰۳: ۱۲-۱۳). البته در این میان، الهی دانانی هم بودند که هر دو نحله را داشتند و نیز الهی دانانی که به هیچ یک از این دو نحله پای بند نبودند، اما با این حال تقسیم مزبور بی پایه نبود. جنبش انجیل اجتماعی، از میان جریان های گوناگون در الهیات مسیحی اواخر قرن نوزدهم رشد یافت. کسانی که کانون تمرکز خود را پادشاهی خدا و دگرگونی افراد و نیز جامعه قرار داده بودند (از جامعه گرایان مسیحی)، در این امر اثر گذار بودند.

ص: ۱۱۸

صرف نظر از این که کسانی با جنبش انجیل اجتماعی موافق بودنـد یا نه، شـکی نیست که این جنبش در تحقق آگاهی به ضـرورت پرداختن الهی دانان به مسائل اجتماعی، نقش مهمی ایفا کرده است. این جنبش عموماً به سه دوره تقسـیم شده است؛ در خلال دوره شکل گیری، یعنی دهه ۱۸۸۰ ایده های اساسـی آن با توجه به مباحث جامعه گرایان و اصلاح گرایان اروپایی معرفی شد، در خلال دهه ۱۸۹۰ این جنبش پایه ریزی شـد و بیشتر پـذیرای ایـده ها ی جامعه گرایان مسـیحی شد و از سال ۱۹۰۰ تا ۱۹۱۵، از اصلاحات پیشرفتی حمایت کرد و مواضع برجسته ای در فرقه های دینی گوناگون اتخاذ کرد (Kloppenberg, ۱۹۸۶: ۲۰۷).

تجلی الهیـاتی عمـده جنبش انجیـل اجتمـاعی را بایـد در دیـدگاه «رواشـنباخ» (Ranschenbusch,۱۹۷۷) جست، امـا نخسـتین کاربست «الهیات اجتماعی» در عنوان یک کتاب، مربوط به کتابی از «هایـد» (Hyde, ۱۸۹۵) است. هاید به جنبش انجیل اجتماعی و یا راوشـنباخ اشاره نمی کنـد. کتاب هاید با عنوان رئوس مطالب الهیات اجتماعی (Outlinesof Social Theology) دارای سه بخش است: بخش الهیاتی، بخش انسان شـناختی و بخش جامعه شناسـی. هر بخش نیز متشـکل از فصولی است و هاید تبیین می کنـد که کلیسـا وظیفه دارد اعضای خود را برای تحقق پادشاهی خـدا آماده کنـد و آموزش دهـد. لازمه این امر آن است که کلیسا، الهام بخش و هدایت بخش خدمات اجتماعی باشد (See:Hyde,۱۸۹۵, ۲۱۹-۲۲۰).

بـا مرور و بررسـی موردی و اجمـالی که در این جـا از الهیـات اجتمـاعی پروتسـتان ارائه شـد، تا حـدودی روشن گردیـد که الهیات اجتماعی صـریحِ نخست در اروپا و آمریکا و سـپس در ایران و سایر سرزمین های اسلامی ظهور یافت (ر.ک: لنگهاوسن، ۱۳۸۸: ۱۶ ۲۰ ؛ لنگهاوسن، ۱۳۸۹: ۴۴ ۷۹).

پیشینه کلام اجتماعی در اسلام

در بررسـی پیشینه کلام اجتماعی نیز چنان که درباره الهیات اجتماعی گذشت، باید این نکته مدنظر قرار گیرد که اگر اندیشمندان و متفکران اسـلامی و از میـان آنـان الهی دانان اسـلامی در زمینه مسائل اجتماعی، همچون: سـیاست، حکومت، اقتصاد، جامعه و... قلم فرسایی کرده اند، هیچ گاه عنوان خاصـی برای آن انتخاب نکرده و توجهی به این مطلب نداشتند که کار و پژوهش آن ها در قالب رشـته ای بگنجد که ممکن است الهیات اجتماعی اسـلامی یا کلام اجتماعی نامیده شود و البته سـبک، شیوه و نوع مسائلی که به آن ها پرداخته شده، در طول زمان متفاوت و فراز و نشـیب هایی داشته است. عمده مباحث مطرح شده میان متقدمان، حول محور شئون اجتماعیِ نبوت، امامت، سیاست و حکومت است؛ برای نمونه، شیخ مفید (م. ۴۱۳ق) طیفی از مسائل

ص: ۱۱۹

اجتماعی: نبوت، امامت، عدالت، تقیه، امر به معروف و نهی از منکر، مشارکت در دولت ظالمان و مساعدت با آن ها را در کتاب های: النکت اعتقادیه، تصحیح الأعتقادات الامامیه و اوائل المقالات خود مطرح کرده است (ر.ک: مفید، ۱۴۱۳ق (الف): ۳۲ ۴۵؛ مفید، ۱۴۱۳ق (ب): ۱۰۱ ۱۰۵ و ۱۳۷ ۱۳۸؛ مفید، بی تا، ش۸: ۶۳ ۶۴و۱۱۸ ۱۲۱).

اما نخستین و مهم ترین نمونه ها ی مباحث کلام اجتماعیِ صریح را از قرن نوزدهم به بعد تحت تأثیر شرایط اجتماعی غرب، در آثاری از سید جمال الدین اسد آبادی (العروة الوثقی) و علامه اقبال لاهوری (احیای فکر دینی در اسلام) می توان یافت. نمونه های آن در عصر حاضر را نیز می توان در آثار علامه طباطبائی (تفسیر المیزان) و شهید مطهری (جامعه و تاریخ) جست وجو کرد؛ برای نمونه می توان به مباحثی اجتماعی از تفسیر المیزان اشاره کرد (ر.ک: اجتماع: ۱: ۴۷۲، ۵۲۹، ۵۳۳، ۵۳۸، ۶۲۸؛ ۴: ۱۵۷، ۱۵۸، ۲۱۱، ۲۱۲؛ ۵: ۱۵و۵۸۴؛ ۶: ۱۵و۱۳۲؛ ۱۱: ۲۴۵؛ ۱۳ ۱۵۲. اخوت و برادری: ۱: ۴۹۹ و ۵۰۲؛ ۱۹: ۴۳۳. اصلاحات اخلاقی: ۸: ۵۰۲. حکومت و حاکم: ۱: ۲۱۱؛ ۴: ۲۱۰؛ ۵: ۴۹۶؛ ۷: ۴۹۹؛ ۶: ۵۴۵، ۵۶۹ و ۵۰۰؛ حیات اجتماعی: ۲۰: ۱۱۹. سعادت اجتماعی: ۴: ۱۷۸. سنت اجتماعی: ۱۵: ۸. عدالت اجتماعی: ۵: ۲۴۷، ۲۴۹، ۲۵۰ و ۴۴۰. قوانین اجتماعی: ۶: ۵۸ و۵۹۷؛ ۱۱: ۲۴۷. وحدت اجتماعی: ۱: ۵۱۸. هدایت اجتماعی: ۴: ۵۶). البته علامه در رساله «روابط اجتماعی در اسلام» نیز با صراحت، به بحث از مسائل اجتماعی می پردازد.

رویکردهای کلام اجتماعی

اشاره

از آن جا که آموزه های کلام اجتماعی، بخشی از آموزه های دین است، دیدگاه های اساسی درباره آن نیز مانند روی کرد های گوناگون درباره دین، به دو دیدگاه مثبت و منفی و در دیدگاه مثبت به دو دیدگاه حداقلی و حداکثری قابل تفکیک است.

الف) رویکرد اجتماعی

بر اساس نظریه کمونیستی، نه تنها آموزه های دین کارکرد مثبت اجتماعی ندارد، بلکه با افیون کردن ملت ها، بر زندگی انسان تأثیر منفی خواهد داشت؛ چنان که کارل مارکس دین را محصول جامعه طبقاتی می داند که طبقه حاکم، آن را اختراع کرده است (همیلتون، ۱۳۷۷: ۱۳۹). از نظر او دین، تریاک و افیون ملت هاست. مارکس هیچ گونه نیاز واقعی برای بشر در باره دین قائل نمی شود و هر گونه انتظار درست را نفی می کند، زیرا معتقد است دین واقعیتی ندارد و به جهت توهم بودن آن، فقط به کارکردهای منفی آن اشاره می کند (همیلتون، ۱۳۷۷: ۴۳).

پذیرفتن این دیدگاه مستلزم آن است که اجزا و بخش های گوناگون دین، از جمله آموزه هایی از کلام که مرتبط با اجتماع است، دارای کارکردی منفی و منحط معرفی گردند و

ص: ۱۲۰

این دیـد منفی نه تنها در بعد اجتماعی، بلکه در بعد فردی نیز جریان دارد؛ از این رو، پیروان این نظریه با دیدگاه منفی خود، به هیچ روی طرح عنوانی چون کلام اجتماعی را برنمی تابند.

ب) رویکرد مثبت

اول

: روی کرد مثبتِ حداقلی

بـا توجه به آرای متکلمـان دربـاره مسـائلی چون: ضـرورت بعثت، شـئون اجتماعی نبوت و امامت، حکومت و سیاست و... می توان دیـدگاه هـایی چون رویکرد حـداقلی و حـداکثری را به آنـان نسـبت داد. نقطه اشتراک بین این دو گروه، نگاه مثبت آنان به دین و آموزه های اعتقادی است؛ ولی بنا بر دیـدگاه حداقلی، گستره و کارآیی دین به حیطه آخرت محدود و تأثیر آن نیز در همان بعد از زندگی انسان است و بنا بر دیدگاه دیگر، آموزه های دین قلمرو وسیع تری دارد که دنیا و آخرتِ انسان را در رابطه ای طولی در بر می گیرد که هم بُعد فردی و هم بُعد اجتماعی زندگی بشر را احاطه می کند.

پیروان نظریه حداقلی را می توان در سه گروه معرفی کرد:

۱. نظریه جداانگاری دین و دنیا (سکولاریسم)

یکی از واژه هـا یی که پس از چـالش میان کلیسا و جامعه وارد انـدیشه سیاسـی غرب شـد، «سـکولاریسم» است که به معنای دنیوی گرایی و عرفی گرایی است. تنوعِ کاربرد واژه «سـکولاریسم» به گونه ای است که گاه به نوع خاصی از الهیات یا روحانیون مسیحی اشاره دارد و گاه معنای «دین ستیزی» و «دین گریزی» را در ذهن می نشاند (Crockett, ۲۰۰۱: ۵۶۴).

به تعبیر بسـیاری از جـامعه شـناسان، سـکولاریسم، گرایش دین ستیزانه است و به حـذف نقش دین در تمـامی حوزه هـای اجتماعی معتقد است. «لاکمن» در باره ویژگی های جوامع سـکولار به: عدم نیاز به نظام های فراگیر ارزشـی، عدم مشـروعیت مذهبی، تبدیل دین به جنبه ای از زندگی خصوصی و گزینش فردی اشاره می کند (همیلتون، ۱۳۷۷: ۳۱۱)

۲. نظریه جامعه شناسان و روان شناسان

امیل دورکیم، جامعه شـناس معروف فرانسوی، قلمرو دین را در ایجاد تعادل میان حبّ ذات و ازخود گذشتگی افراد، منحصر ساخته و بر این باور است که انسـجام بخشـی، انضباط بخشی، حیات بخشی و خوش بختی، بخشی از کارکردهای اصلی و ضروری دین در هر عصـر است (ر.ک: دورکیم، ۱۳۸۳: ۵۲۸) و از آن جا که دین سـنتی در جامعه مـدرن، قـدرت پاسخ گویی به نیاز های اصـلی را ندارد، عصری شدن دین، امری ضروری و تنها راه بقای دین به شمار می رود. وی مدعی

ص: ۱۲۱

است، باید دین جدیدی پیدا و هم سو با تحولات جوامع متحول شود تا به نیاز های مستمر و عمیق انسان مدرن، که دین سنتی پاسخ گو نبود، پاسخ بگوید (ر.ک: کوزر، ۱۳۸۶: ۲۰۰).

روان شناسان، کارکرد دین را برقراری آرامش روحی و معنا بخشی به زندگی می دانند. از نظر فروید، دین اگرچه از نادانی و ترس بشر ناشی شده است (فروید، ۱۳۵۷: ۱۸۶)، افزون بر کارکرد نظم بخشی و انسجام بخشی، سه کارکرد دیگر نیز دارد که عبارتنداز: ۱. تسخیر نیرو های هراس انگیز طبیعت؛ ۲. تطبیق افراد با سختی های سرنوشت به ویژه مرگ؛ ۳. تسلا بخشی در برابر محرومیت و فشارهای ناشی از فرهنگ و تمدن (فروید، ۱۳۵۷: ۳۳۰ ۳۳۱).

۳. نظریه روشن فکران مذهبی

بعضی روشن فکران مذهبی با تمسک به دلایل عقلی و نقلی، نظریه حداقلیِ دین را پذیرفته اند؛ مهندس بازرگان و دکتر سروش معتقدند از دین نباید روش، برنامه، ایدئولوژی و چارچوب های مشخص برای زندگی فردی و اجتماعی خواست. دین منبع نیست؛ فقط داوری می کند. دکتر سروش هم چنین معتقد است دین، شکل زندگی و محتوای معیشت را به ما نمی دهد؛ آنچه دین می دهد، تنها محدوده زندگی است (سروش، ۱۳۷۳: ۶۵). او مانند مهندس بازرگان اعتقاد دارد، جهت گیری اصلی دین و دعوت انبیا برای آخرت است، نه دنیا. خداوند اولاً و بالذات، دین را برای کارهای این جهانی و سامان دادن به معیشت درمانده ما در این جهان فرو نفرستاده است. تعلیمات دینی علی الاصول برای حیات اخروی جهت گیری شده اند؛ یعنی برای تنظیم معیشت و سعادت اخروی است (سروش، ۱۳۷۶: ۱۳۵).

دوم

: روی کرد مثبتِ حداکثری

طبق این دیدگاه، آموزه های دین نیز که زبان زنده دین هستند، برای تمامی عرصه های زندگی بشر، اعم از دنیوی، اخروی، فردی و اجتماعی زبانی گویا و هدایت گرند؛ بنابراین، تمامی رفتارهای فردی و اجتماعی انسان، اعم از رفتارهای روحی، فکری، سیاسی، فرهنگی و اقتصادی قابلیت اتصاف به دین را دارند. این گستردگی، عرصه فعالیت و کارکرد عقل را تنگ نمی کند، بلکه عقل نیز با استمداد از دین، شاخصه ها و ملاک های رفتارها را تشخیص می دهد. برداشت و ارتکاز عموم مسلمانان از گستره شریعت نیز همین برداشت از جامعیت است.

در سایه چنین روی کردی به آموزه های دینی، طرح عنوانی چون کلام اجتماعی میسر می گردد. همان گونه که در بحث «پیشینه کلام اجتماعی» نیز گذشت، اندیشمندان متقدم چون: شیخ مفید (ر.ک: مفید، ۱۴۱۳ق (الف)، ۳۲ ۴۵؛ مفید، ۱۴۱۳ق (ب): ۱۰۱ ۱۰۵ و۱۳۷ ۱۳۸؛ مفید، ۱۴۱۳ق، ش۸: ۶۳ ۶۴ و ۱۱۸ ۱۲۱)، شیخ طوسی(ر.ک: طوسی، ۱۳۶۲:

ص: ۱۲۲

۳۴۸)، محقق لاهیجی (ر.ك: لاهیجی، ۱۳۸۳: ۸۵)، فیض کاشانی (ر.ك: فیض کاشانی، ۱۳۷۹، ۱: ۲۵۰) و... با پرداختن به مصادیق شئون اجتماعی دین، مانند شئون اجتماعی نبوت و امامت و ضرورت حکومت توسط امام، بر قبول این دیدگاه صحه گذارده و بزرگانی چون شیخ محمود حمصی رازی نیز با تصریح بر منتفی بودن دخالت اختصاصی امام در امور دنیوی، بر اجتماعی بودن آموزه های دین تأکید کرده اند (ر.ك: حمصی رازی، ۱۴۱۲ق، ۱: ۳۷۳ ۳۷۲؛ ۲: ۲۳۶).

از اندیشمندان معاصر نیز بزرگانی چون امام خمینی(ره)، علامه طباطبائی، شهید مطهری و دیگران هرچند هدف و سخن اصلی و مرکزی دین را آخرت می دانند و پردازش دنیا را عَرَضی، اما عرضی که بدون توجه و پرداختن به آن از هدف اصلی بازخواهد ماند. علامه طباطبائی در این باره می نویسد: «دعوی دین، اصلاح جامعه است... و فلسفه وجودی دین، کمال روحی و جسمی انسان است و سعادت دنیوی و اخروی بشر را تأمین می کند و جامعه دینی یعنی جامعه ای که هم تربیت مادی دارد و هم تربیت معنوی» (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ۲: ۱۳۸ ۱۳۷ و ۱۵۶).

از جمله مواردی که استاد مطهری در باب نیاز انسان به دین مورد توجه قرار داده، مسئله زندگی اجتماعی است. او تعلیمات پیامبران را مقدمه ای برای تحقق دو امر دانسته است که عبارتند از: شناختن خداوند و نزدیك شدن به او و برقراری عدل و قسط در جامعه بشری. پیامبران از نظر هدف، دو مقصد مستقل داشتند؛ «توحید نظری و توحید عملیِ فردی» که به شناخت خدا و سعادت اخروی بشر مربوط است، و «توحید اجتماعی» که به سعادت دنیوی او می انجامد. هدف اصلی، توحید اجتماعی است، و توحید نظری و توحید عملیِ فردی، مقدمه لازمِ توحید اجتماعی است. توحید نظری مربوط به شناخت خداوند است. هیچ ضرورتی برای انسان نیست که خدا را بشناسد یا نشناسد و...، ولی نظر به این که کمال انسان در توحید اجتماعی است و این امر بدون توحید نظری و توحید عملی فردی میسر نیست، خداوند معرفت خود و پرستش خود را فرض کرده است تا توحید اجتماعی محقق گردد... (مطهری، ۱۳۷۵: ۱۷۵ ۱۷۶).

بنابر این، تمام آموزه های دین و به طور خاص آموزهای اعتقادی، در زندگی اجتماعی انسان و تنظیم روابط او با دیگر مخلوقات خدا، اثرگذار است؛ مهم این است که تأثیر این عقاید در زندگی اجتماعی انسان، شفاف گردد.

نتیجه گیری

آموزه های هدایت گر دین اسلام به دلیل جامعیت، جهان شمولی، جاودانگی و کمال برای تمامی عرصه های زندگی بشر، اعم از: دنیوی، اخروی، فردی و اجتماعی زبانی گویا و هدایت گرند و

ص: ۱۲۳

بی تردید این اعتقادات و باورهای دینی در حل معضلات، بهبود و ارتقای شرایط اجتماعی بشرِ امروز نقش آفرین و راهنماست؛ از این رو، در سایه روی کرد مثبت و حداکثری به دین و با توجه به تغییر دیدگاه بشر امروز به سمت فایده اندیشی و بحران ها و مشکلات اجتماعی قرن بیستم، طرح عنوان «کلام اجتماعی» که شاخه ای از الهیات اجتماعی اسلام و مرتبط با مباحثی از حیات اجتماعی انسان است، بجا و شایسته می نماید؛ لذا بر متکلمان است که با بهره گیری هر چه بیشتر از متون کلامی و عقاید دینی و با استخراج، استنباط و تبیین گزاره ها یی از علم کلام که با اجتماع مرتبط است، زمینه طرح عملی و ورود این باورها و اعتقادات به عرصه واقعیت زندگی اجتماعی انسان ها را فراهم آورند و از آن ها در تغییر کنش ها و الگوهای رفتار جمعی بهره گیرند.

منابع

۱. آرون، ریمون، (۱۳۸۱)، مراحل اساسی در جامعه شناسی، ترجمه: باقر پرهام، تهران، علمی و فرهنگی، چاپ اول.

۲. آراسته خو، محمد، (۱۳۷۰)، نقد و نگرشی بر فرهنگ اصطلاحات علمی اجتماعی، تهران، گستره.

۳. امزیان، محمد، (۱۳۸۰)، روش تحقیق علوم اجتماعی از اثبات گرایی تا هنجار گرایی، ترجمه: عبدالقادر مواری، قم، دانشکده حوزه و دانشگاه.

۴. ابن سینا،حسین بن عبدالله، (۱۳۵۳)، دانش نامه علائی (برگزیده الهیات)، مقدمه، حواشی و تصحیح: محمد معین، تهران، دهخدا.

۵. امین، احمد، (۱۴۲۵ق)، ظهر الاسلام، بیروت، دارالکتب العربی، الطبعهٔ الاولی.

۶. بریجانیان، ماری، (۱۳۷۳)، فرهنگ اصطلاحات فلسفه و علوم اسلامی اجتماعی، ویراسته: بهاءالدین خرمشاهی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

۷. پازوکی، شهرام، (۱۳۷۴)، مقدمه ای بر باب الهیات، ارغنون، ش۵و۶.

۸. تقی زاده داوری، محمود، (۱۳۸۸)، الهیات اجتماعی شیعه، الهیات اجتماعی، ش۱.

۹. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۸۰)، انتظار بشر از دین، قم، اسراء.

۱۰. ، (۱۳۷۲)، انسان در اسلام، تهران، رجاء.

۱۱. جعفری، محمد تقی، (۱۳۸۶)، فلسفه دین، تدوین: جمع نویسندگان، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

۱۲. الحمصی رازی، سدید الدین محمود، (۱۴۱۲ق)، المنقذ من التقلید، قم، مؤسسهٔ النشر الاسلامی، الطبعه الاولی.

۱۳. دورکیم، امیل، (۱۳۸۳)، صور بنیانی حیات دینی، ترجمه: باقر پرهام، تهران، مرکز.

۱۴. ربانی گلپایگانی، علی، (۱۳۸۱)، درآمدی بر علم کلام، قم، دارالفکر، چاپ دوم.

ص: ۱۲۴

۱۵. السبحانی، الشیخ جعفر، (۱۴۲۴ق)، معجم طبقات المتکلمین، قم، مؤسسه الامام صادق، الطبعهٔ الاولی.

۱۶. سروش، عبدالکریم، (۱۳۷۶)، مدارا و مدیریت، تهران، صراط، چاپ اول.

۱۷. ، (۱۳۷۳)، فربه تر از ایدئولوژی، تهران، صراط، چاپ دوم.

۱۸. الشافعی، حسن محمود، (۱۴۱۱ق)، المدخل الی دراسه علم الکلام، مصر، مکتبه وهبه، الطبعه الثانیه.

۱۹. شجاعی زند، علیرضا، (۱۳۸۰)، دین، جامعه و عرفی شدن (جستارهایی در جامعه شناسی دین)، تهران، مرکز.

۲۰. صدر حاج سید جوادی، احمد و دیگران،(۱۳۶۸)، دائرهالمعارف تشیع، تهران، دائره المعارف تشیع.

۲۱. طباطبائی، سید محمدحسین، (۱۴۰۹ق)، اصول فلسفه و روش رئالیسم، قم، صدرا، چاپ دوم.

۲۲. ، (۱۴۱۷ق)، المیزان فی تفسیر القرآن، قم، مؤسسهٔ النشر الاسلامی.

۲۳. الطوسی، محمدبن حسن، (۱۳۶۲)، تمهید الاصول فی علم الکلام، تهران، دانشگاه تهران، چاپ اول.

۲۴. فروید، زیگموند، (۱۳۵۷)، آینده یک پندار، ترجمه: ها شم رضی، تهران، آسیا.

۲۵. فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی، (۱۳۷۹ ۱۳۹۲)، علم الیقین، ترجمه: حسین استادولی، تهران، حکمت.

۲۶. فاضل لنکرانی، محمد، (۱۳۸۱)، اصول فقه شیعه (درس های خارج اصول)، تنظیم: محمود ملکی اصفهانی و سعید ملکی اصفهانی، قم، مرکز فقهی ائمه اطهار(ع)، چاپ اول.

۲۷. فکوهی، ناصر، (۱۳۸۶)، انسان شناسی شهری، تهران، نی، چاپ چهارم.

۲۸. قراملکی، احد فرامرز، (۱۳۷۸)، هندسه معرفتی کلام جدید، تهران، مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر.

۲۹. کوزر، لوییس، (۱۳۸۶)، زندگی و اندیشه بزرگان جامعه شناسی، ترجمه: محسن ثلاثی، تهران، علمی، چاپ سیزدهم.

۳۰. کاشفی، محمدرضا، (۱۳۸۶)، کلام شیعه (ماهیت، مختصات و منابع)، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

۳۱. لاهیجی، عبدالرزاق،(۱۳۸۳)، گوهر مراد، تصحیح: مؤسسه تحقیقاتی امام صادق، قم،سایه، چاپ اول.

۳۲. ، (۱۴۲۵ق)، شوارق الالهام فی شرح تجرید الکلام، قم، مؤسسه الامام صادق، چاپ اول.

۳۳. لنگهاوسن، محمد، (۱۳۸۸)، «الهیات اجتماعی پروتستان از آغاز نهضت اصلاح دین تا هگل»، الهیات اجتماعی، ش۲.

۳۴. ، (۱۳۸۹)، «درآمـدی بر الاهیات اجتماعی پروتسـتان از ظهور جامعه گرایی مسـیحی در آلمان تا ظهور انجیل اجتماعی»، الهیات اجتماعی، ش۳.

۳۵. موسوی بجنوردی، کاظم و دیگران، (۱۳۸۰)، دائرهٔ المعارف بزرگ اسلامی، تهران، مرکز دائرهٔالمعارف بزرگ اسلامی.

۳۶. مطهری، مرتضی، (۱۳۶۳)، نقدی بر مارکسیسم، تهران، صدرا.

۳۷. ، (۱۳۷۴)، مجموعه آثار، صدرا، تهران.

۳۸. ، (۱۳۷۵)، مقدمه ای بر جهان بینی اسلامی، تهران، صدرا.

۳۹. ، (بی تا)، کلیات علوم اسلامی کلام و عرفان، قم، صدرا.

۴۰. مصـباح یزدی، محمدتقی، (۱۳۸۸)، انسان شناسـی در قرآن، تنظیم و تدوین: محمود فتحعلی، قم، مؤسـسه آموزشـی و پژوهشـی امام خمینی(ره).

ص: ۱۲۵

۴۱. ، (۱۳۸۴)، راه و راهنما شناسی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی(ره).

۴۲. میشل، توماس، (۱۳۷۷)، کلام مسیحیت، ترجمه: حسین توفیقی، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.

۴۳. شیخ مفید، محمد بن محمد، (بی تا)، الأفصاح فی الامامه، ش ۸، بیروت، دارالمفید، الطبعه الثانیه.

۴۴. (الف)،(۱۴۱۳ق)، النکت الاعتقادیه، ش۴، قم، المؤتمر العالمی لالفیهٔ الشیخ المفید.

۴۵. (ب)،(۱۴۱۳ق)، تصحیح اعتقادات الامامیه،ش۶، قم، المؤتمر العالمی لالفیهٔ الشیخ المفید.

۴۶. همیلتون، ملکم، (۱۳۷۷)، جامعه شناسی دین، ترجمه: محسن ثلاثی، تهران، تبیان.

۴۷. Calvin, John, ۲۰۰۲, The Tnstitutes of the christian Religion, tr. Henry Beveridge, Grand Rapids: christian clastian classice Ethereal library.

۴۸. Crockett, clayton (ed), ۲۰۰۱, Secular Theology, London and New York: Routledge.

۴۹. Dorrien, Gary, ۲۰۰۳, the Making of American liberal Theology: Idealism, Reli sm, and modernity, Louisville: Westaminster Tohn knox press.

۵۰. Hetinik, Gerben, ۱۹۹۹, practical theology: history, theory, action domains, Grand Rapids: wm. B. Eerdmans publishing co.

۵۱. Hick; John, ۱۹۶۷, “faith” in: The Encyelopedia of philosophy, ed. PAUL Ed wards; New york: ma cmillan. Pub lishing co.

۵۲. Hyde, William Dewitt, ۱۸۹۵,outlines of social Theology,New York: Macmillan. On line at.

۵۳. kloppenberg, JamsT, ۱۹۸۶, uncertain Victory: social Democracy and progressivism in European and American Thought, ۱۸۷۰ ۱۹۲۰, new york: oxford univesity press.

۵۴. Sassen, Brigitte, ۲۰۰۸, ”۱۸ th. Century German philosophy prior to kant”, The stanford Encyclopedia of philosophy (fall۲۰۰۸ Edittion) Edward N. zalta (ed) stump, Elenore (۱۹۹۸) “Religion, philosophy of” in Routledge Encyclopedia of philosophy, version ۱,۰, london: Routledge.

۵۵. Witte, John, Jr, ۲۰۰۴, Low and Protestantism: The legal Teachings of the Lutheran

.Reformation, Cambridge: Cambridge University press

ص: ۱۲۶

چکیده عربی مقالات

خلاصه المقالات باللغه العربیه

استخدام العقل العملی فی استنباط التعالیم العقیدیه اعتماداً علی النصوص الکلامیه

رضا برنجکار(۱)

مهدی نصرتیان اهور (۲)

علم الکلام من العلوم التی تستعین بالعقل و النقل فی استنباط التعالیم العقائدیه. فالعقل یؤدی وظائف عدیده فی نطاق العقائد؛ نظیر الوظائف النظریه و العملیه، والاستنتاجیه و الدفاعیه. المقال الحاضر یتناول «الوظائف العملیه» من بین الوظائف المذکوره. فمن أهم وظائف العقل العملی فی نطاق الأبحاث الکلامیه هی إثبات حسن الأفعال و قبحها، و بلحاظها یتم استخراج مسائل کثیره. سنشیر فی هذه الأسطر الی نماذج تم إثباتها بقاعده الحسن والقبح العقلی. کما أن العقل العملی یستنبط أموراً کلامیه عدیده بالاعتماد علی قاعده اللطف، نظیر: لزوم دفع الضرر المحتمل، وجوب شکر المنعم، و تعلیق الواجب علی الجائز.

الألفاظ المحوریه

العقل، العقل العملی، قاعده اللطف، الحسن و القبح العقلی.

۱- . بروفسور فی جامعه طهران.

۲- باحث فی مرکز أبحاث القرآن و حدیث (معهد کلام اهل البیت(ع))

ص: ۱۲۷

مقارنه آراء الملا صدرا و العلامه الطباطبائی بشأن الإراده الإلهیه وتقییمهما علی ضوء الروایات

محمدعلی دولت (۱)

موسی الملایری (۲)

یحاول المقال الحاضر ومن خلال عرض تقریر لآراء الملا صدرا و العلامه الطباطبائی بشأن الإراده الإلهیه و تقییمهما بشکل دقیق، أن یبین الرأی الأقرب للروایات. فیری الملا صدرا أن الإراده الالهیه من صفات الذات وهی مساوقه للعلم، بینما یری العلامه الطباطبائی بسبب ضعف الأدله الفلسفیه لنظریه الملا- صدرا و معارضتها للروایات أنها من صفات الفعل وأنها غیر العلم و الحب الاهی. کما استعرض نظریه أخری جعلت الإراده فیها من صفات الفعل و لوازم القدره والاختیار الالهی، و علی ضوء هذه النظریه والتی نعتقد أنها مستلهمه من الروایات تکون المشیئه النابعه من الحکمه الالهیه واسطه بین العلم والقدره الالهیه وبین الإراده، فالإراده توجب التقدیر والقضاء الالهی، و بالتالی تحقق الفعل خارجاً. و هذه النظریه موافقه لنظریه العلامه الطباطبائی فی الجهات السلبیه، و تختلف معها فی الجهات الإیجابیه.

الألفاظ المحوریه

الاراده الالهیه، الاراده الذاتیه، صفات الأفعال، العلم الالهی، العلم بالنظام الأفضل، القدره الالهیه، المشیئه.

۱- ۱. طالب دکتوراه جامعه القرآن والحدیث/ فرع کلام الامامیه. Dolat۱۳۶۴@yahoo.com

۲ - ۲. استاذ مساعد فی الجامعه الاسلامیه الحره/ مرکز طهران، و کذلک فی جامعه القرآن و الحدیث. Malayeri۵۰@yahoo.com

ص: ۱۲۸

دور المصلحه فی توجیه الآلام الابتدائیه فی النهج الکلامی

حمیدرضا سروریان(۱)

یلعب مفهوم «المصلحه» و العناوین المقاربه له «اللطف و الاعتبار» دورا أساسیاً فی توجیه آلام الابتدائیه. وعند تحلیلنا لمفهوم المصلحه فی النهج الکلامی اتضح أن الملحوظ فیه هو المفهوم العام له، والذی أشیر الیه فی الروایات إنما هو مصادیقه، نظیر: الأجر، الامتحان الالهی، الکمال البشری، مضاعفه الثواب، و.... وقد أبدی المتکلمون الاسلامیون بشأن دور المصلحه فی الآلام الابتدائیه أربعه أقوال؛ أولها: إن الفعل الإلهی عین المصلحه ولایمکن تقییمه وفق المعاییر البشریه، کما لایمکن إلزام الله بشیء وأمر. ثانیها: إن المصلحه لا دور لها فی حسن الآلام الابتدائیه، وإنما یکفی لحسنها ما یتعقبها من تعویض الهی. ثالثها: إن المصلحه کافیه لحسن الآلام الابتدائیه، و لا حاجه للتعویض الالهی المتعقب لها. رابعها: أن التعویض الالهی ضروری مضافاً لضروره المصلحه لأجل تحقق حسنها. ویتمخض من هذه الاقوال قول خامس وهو لزوم اقتران الآلام الابتدائیه بالمصلحه دوماً، علی الرغم من عدم کفایتها فی بعض الآلام.

الألفاظ المحوریه

الآلام الابتدائیه، المصلحه، اللطف، الاعتبار، التعویض.

۱- . استاذ مساعد فی قسم المعارف الاسلامیه فی جامعه تبریز.

ص: ۱۲۹

الامامه و مسأله البداء

دراسه الروایه: «ما بدا لله مثل ما بدا فی اسماعیل»

مهدی فرمانیان (۱)

احسان جندقی(۲)

الحدیث: «ما بدا لله مثل ما بدا فی اسماعیل» له علاقه وثیقه مع أحد العقائد الخاصه بالشیعه وهی «البداء». و بدراسه سند الحدیث المذکور اتضح أن أغلب أسانیده الوارده فی کتب الحدیث الشیعیه مرسله أو مقطوعه. وأن السند الوحید الذی یتمتع بالصحه هو ما ورد فی أصل زید النرسی، إلا أن بعض الرجالیین لم یوثقوا زیداً، إلا أن الإمامیه اعتمدوا علی أصل زید لروایه ابن أبی عمیر له.

کما لا نجد فی نص الحدیث المذکور لفظاً دالاً علی إمامه اسماعیل، لکن بسبب تفسیره من قبل الزیدیه وسرایه هذا الفهم لغیرهم من الفرق الاسلامیه وقع النزاع والنقاش فیه علی مدی القرون السالفه. وبدراسه مضمون الحدیث توصلنا الی أن هذا الحدیث لا علقه له بتاتاً بإمامه إسماعیل، بل إن الاسماعیلیه أنفسهم لم یعطفوا علیه أنظارهم بسبب مخالفته لمبانیهم.

الألفاظ المحوریه

البداء، امامه اسماعیل بن جعفر، الاسماعیلیه، الامامیه، الزیدیه.

۱- . استاذ مساعد فی جامعه الأدیان والمذاهب.

۲- . طالب دکتوراه فی جامعه الأدیان والمذاهب.

ص: ۱۳۰

بیان و نقد الأدله القرآنیه للمتکلمین فی الاستطاعه الکلامیه

جعفر رحیمی(۱)

حاول کل من القائلین بالاستطاعه مع الفعل و الاستطاعه قبل الفعل أن یثبت رأیه من خلال الاستدلال بآیات القرآن الکریم. تناول المقال الحاضر وبنهج وصفی تحلیلی ومن خلال الاعتماد علی کلمات المتکلمین دراسه الأدله القرآنیه لهذه الأقوال وتقییمها. فاعتمد متکلموا المعتزله علی آیات نظیر قوله تعالی: «أنْ أَلْقِ عَصاک» الظاهره فی وجود القدره قبل الاستطاعه مما أدی لقولهم بالاستطاعه قبل الفعل. وقال أهل الحدیث والاشاعره بجواز التکلیف بما لا یطاق اعتماداً علی آیات نظیر قوله تعالی: «لَوِ اسْتَطَعْنا لَخَرَجْنا مَعَکُمْ»، ولهذا قالوا بأن الاستطاعه مع الفعل. وقد وافقهم فی ذلک الماتریدی، سوی فی التکلیف فیما لا یطاق. وأما الامامیه فقد وافق بعض متکلمیهم القول الأول وبعضهم القول الثانی. والذی یبدو فی النظر أن القرآن لم یصرح بشیء من القولین، وأن استدلال المتکلمین بالآیات الکریمه مقرون بتحمیل المعنی علیها.

الألفاظ المحوریه

الاستطاعه الکلامیه، الادله القرآنیه للاستطاعه، المعتزله، الاشاعره، الشیعه، الماتریدیه، اهل الحدیث.

۱- . طالب دکتوراه فی جامعه الأدیان والمذاهب، وباحث فی مرکز أبحاث القرآن والحدیث.

ص: ۱۳۱

مواطن الاستدلال التفسیری الکلامی بالآیه «لا اکراه فی الدین»

مهدی الفانی (۱)

محمدحسین رجبی(۲)

درسنا فی المقال الحاضر أهم الموارد التی استدل بها علماء الکلام بالآیه «لا اکراه فی الدین»، وانتهینا الی أنه تم الاستدلال بها فی موردین هما: ۱) بشأن الأفعال الالهیه نظیر قاعده اللطف، وتشریع القوانین و التکالیف بشرط الاختیار، وکذلک الامتحان الالهی. ۲) ما یتعلق بالانسان أعم من المعصوم و غیره نظیر: العصمه، و واجبات النبی فیما یتعلق بالمعصومین علیهم السلام؛ نظیر: نفی التقلید فی العقائد، حریه الاعتقاد، وأخیراً دققنا النظر فی «التکثر الدینی ونفی الجبر» وفق أفکار وآراء الفرق المختلفه قدیماً وحدیثاً. والذی توصلنا الیه من الأبحاث المذکوره هو أن أهم الأبحاث وأکثرها محوریه فی هذا النطاق هو «نفی الجبر وإثبات الاختیار»، وعلی ضوئه تقوم الأبحاث الأخری.

الألفاظ المحوریه

الدین، الاختیار، نفی الجبر، التکالیف، حریه العقیده.

۱- طالب دکتوراه فی جامعه القرآن والحدیث.

۲- استاذ مساعد فی جامعه الامام الحسین .

ص: ۱۳۲

الکلام الاجتماعی (ماهیته، أصوله، نهجه)

روح الله الشاکری الزواردهی (۱)

مرضیه عبدلی المسینان (۲)

«الکلام الاجتماعی» فرع من الالهیات الاجتماعیه الاسلامیه، و یتولی استنتاج المعارف العقائدیه والآراء الدینیه فی باب المسائل الاجتماعیه، والدفاع عنها. وقد اهتم المتکلمون الاسلامیون علی مدی التاریخ وبنهج الاهتمام الواسع بالدین ومحاوله تفعیله فی شتی مجالات الحیاه، علی الرغم من أن تراثهم الاجتماعی لم یتأطر بقالب معین، وذلک أن هذه الأبحاث الاجتماعیه برزت فی اوربا وامریکا، وعلی أثر ردود الفعل للقضایا الاجتماعیه فی الغرب وعند المسیح، ثم انتشرت فی البلاد الاسلامیه. فالکلام الاجتماعی بالقیاس مع العلوم الاجتماعیه الاخری یتمتع بقابلیه التطور والترقی فی مجال التنظیر للمسائل الاجتماعیه بسبب ما یتمتع به من خصائص نظیر المنهجیه والعلم بالکونیات والعلم بالانسان.

الألفاظ المحوریه

الکلام، الالهیات، الاجتماع، الالهیات الاجتماعیه، الکلام الاجتماعی

۱- استاذ مساعد فی جامعه طهران (فردیس الفارابی/ قم).

۲- . ماجستیر فی الکلام (التعرف علی الشیعه) و طالب فی المستوی الثالث للفلسفه الاسلامیه.

ص: ۱۳۳

چکیده انگلیسی مقالات

p:۱

Tahqīqāt-e Kalāmi

Islamic Theology Studies

An Academic Quarterly

Islamic Theology Association

Islamic Seminary (Hawza) of Qum

Vol.۲, No.۵, Summer ۲۰۱۴

,Proprietor: Islamic Theology Association

(Qum Seminary (Hawza

Manager: Hadi Sadeqi

Editor-in-Cheif: Reza Berenjkar

Editorial Manager: Mousa Eshkevari

Editor: Ramin Babagolzadeh

Translated to Arabic by: Heidar Masjedi

Translated to English by: Seyed MohammadAli Razavi

Layout: Masoumeh Norouzi

ISSN: ۲۳۴۵-۳۷۸۸

Address: Islamic Theology Association, Islamic

,Seminary (Hawza), First Left Alley, Alley No.۲

Jomhoori Eslami Boulevard, Qum, Iran

PO Box: ۳۷۶۵-۱۳۳

Telephon: ۰۰۹۸-۲۵-۳۲۹۲۸۵۴۶

Tsms: ۳۰۰۰۷۲۲۷۰۰۷۷۰۵

Site: www.tkalam.ir / www.ikq.ir

Email: Info@Tkalam.ir / Info@Ikq.ir

p: ۲

فرم اشتراک فصلنامه علمی پژوهشی

استاد و پژوهشگر محترم! در صورت تمایل به خرید و مطالعه مداوم و منظم فصلنامه علمی پژوهشی تحقیقات کلامی، که حاوی تتبع، یافته ها، دیدگاه ها و نظریات علمی اساتید، طلاب و دانشجویان گرامی است، فرم زیر را تکمیل و به نشانی دفتر مجله؛ قم، بلوار امین، ابتدای بلوار جمهوری اسلامی، کوچه۲ ، فرعی اول سمت چپ، ساختمان انجمن های علمی حوزه، طبقه دوم، انجمن کلام اسلامی حوزه ارسال نمایید. صندوق پستی: ۱۳۳ – ۳۷۱۶۵

....

نام خانوادگی: .... نام: ....

تحصیلات: .... شغل: .... سن: ....

استان: .... شهرستان: .... شهر: ....

نشانی: ....

پلاک: .... کدپستی: ....

تلفن: .... کد شهر: .... تلفن همراه: ....

لطفاً تعداد .... نسخه فصلنامه علمی پژوهشی تحقیقات کلامی را از شماره .... دوره .... تا شماره .... دوره .... به نشانی بالا ارسال نمایید.

بهای اشتراک:

۱. یک ساله (۴ شماره در سال) ۳۲۰/۰۰۰ ریال

۲. تک شماره ۸۰/۰۰۰ ریال

مبالغ مربوط به حق اشتراک مجلات درخواستی را به حساب شماره ۰۱۰۹۴۱۲۵۹۸۰۰۸ نزد بانک ملی ایران به نام مجله علمی پژوهشی تحقیقات کلامی واریز و اصل فیش بانکی را به پیوست این فرم ارسال نمایید.

یادآوری:

۱. تا اطلاع ثانوی هزینه ارسال فصلنامه بر عهده انجمن می باشد.

۲. جهت اشتراک در فصلنامه، از طریق سایت مجله www.Tkalam.ir می توانید اقدام نمایید.

p:۳

Abstracts

Applying Practical Reason to Deduction of Theological Teachings, Based on the Theological Texts

Reza Berenjkar

Mahdi Nosratian Ahvar

Islamic theology is one of the Islamic sciences that enjoys both a source of intellect and hadith while deduction of Islamic theological teachings. Intellect has a variety of functions in the field of Islamic theology: theoretical, experimental, analytical and defensive function. The present article is concerned with the "practical function". Proof of good and evil actions is among the most important functions of practical intellect in the field of Islamic theology. In this regard a variety of issues is extracted from it. There are some examples in this paper that are proved through the rule of rational good and evil. The practical intellect also extracts various theological issues according to the rule of grace, avoidance of probable losses, obligatory gratitude to the divine bounteousness, and .dependence of incumbent things on recommended ones

.Keywords: Intellect, Practical Intellect, Rule of Grace, Rational Good and Evil

p:۴

Comparison of Mulla Sadra's View and Allameh Tabatabai's about the Will of God

Evaluation of Two Views According to Traditions

Mohammad Ali Dolat

Musa Malayeri

After evaluating and presenting an exact report of Mulla Sadra's view and Allameh Tabatabai's one about the will of God, the authors of the paper try to offer a theory closer to traditions. Mulla Sadra considers the will of God as the attribute of the essence and tantamount to the knowledge of the best order. Allameh Tabatabai, due to the philosophical weakness of the Mulla Sadra's theory and also due to its conflict with traditions that regard the will of God as created, attribute of action and other than the knowledge and love of God, has offered another theory that considers the will of God as attribute of action and a prerequisite for the God's power. According to the third theory, which we think is concluded by the hadith, the divine providence, which is derived from divine wisdom, goes between the knowledge and power and the will of God. As a result the will of God brings about fate and destiny and consequently causes the external realization of an action. From a negative point of view, this theory is in consistent with the Allameh Tabatabai's theory but is in contrary to it from a positive point of view.

Keywords: The Will of God, the Attribute of the Essence, Divine Knowledge, Knowledge of the Best Order, God's Power, the Divine Providence.

p:۵

:Role of Interest (Grace and Credit) in Explaining the Initial Pains

A Theological Approach

Hamid Reza Soroorian

The concept of "interest" and some terms like grace and credit play a pivotal role in explaining the initial pains. In analyzing the concept of interest in theological approach, the overall concept is intended while in verses of the Quran and hadith is mostly pointed to the examples of interest such as reward, God's trial, perfection, and so on. Islamic theologians expressed four views about the role of interest in goodness of initial pains. According to the first view, divine action is deemed the same as interest which can not be measured by the yardstick of human reasoning and nothing be required of God as well. The second view says that the interest has no role in goodness of initial pains and God's compensation is enough for its goodness. The third view says that the interest is deemed a sufficient condition for goodness of initial pains and does not require compensation. The third view deems God's compensation necessary in spite of necessity of interest for goodness of initial pains. As a result of these challenges the author of the present paper concludes the fifth view saying that the constant accompaniment of interest is a requisite .for all initial pains, although it is not enough in some initial pains

.Keywords: Initial Pains, Interest, Grace, Learning, Compensation

p:۶

Imamat and Bada: Analysis of a Hadith

Mahdi Farmanian

Ehsan Jandaqi

The present paper is concerned with a hdith on the issue of Bada: "Allah never had Bada in anything like he had in the case of Ismail". This hadith has a firm relation to an exclusive belief to the Shia, i.e. Bada. An investigation of the chain of documents suggests that the tradition is mostly seen in Imami sources with a mursal or maqtu chain. Zaid Nursi's Asl is the only reliable document but some rijal scholars have rejected his own reliability. Since Ibn Abi Umayr has quoted from Nursi's Asl, Imami Shia have accepted it. No word in this hadith suggests the Imamat of Ismail [son of Imam Jafar Sadiq (a.s)]. But due to Zaidi's intentional interpretation of the hadith and using this interpretation by other Islamic sects, it has historically been a matter of dispute. The content analysis of the hadith suggests the fact that this tradition has no relation to the Imamat of Ismail and even Ismailis themselves did not pay much attention to it for the contradiction between this hadith and the principles of their faith.

Keywords: Bda', Imamat, Ismailiyya, Twelver Shia, Zaidiyya.

p:۷

Explanation and Criticism of Theologian's Quranic Reasons for Kalam Competency

Jafar Rahimi

Each of the proponents of kalam competency theory have cited the Quran to prove their theory whether the competency is with action or before action. This article, a descriptive study based on the work of theologians, has a critical view of the theologian's Quranic reasons in a variety of theological schools. Mutazili theologians cite the Quran ۷:۱۱۷ as their reason for accepting the competency before action. Citing the Quran ۹:۴۲ Ahl al-Hadith and Ashaira accepted the competency with action. They were followed by Maturidies except in unbearable obligation. Imami theologians have accepted both of them. It seems that there is no explicit mention of the two theories in the Quran and theologians have imposed their interpretations on the verses of the Quran.

Keywords: Kalam Competency, Theologian's Quranic Reasons, Mu'tazilah, Ash'ari, Shia, Maturidiyah, Ahl al-Hadith.

p:۸

Cases of Exegetical and Theological Reasoning Based

on the Quran ۲:۲۵۶

“There shall be no Compulsion in [Acceptance of] the Religion”

Mahdi Fani

Mohammad Hossein Rajabi

This paper deals with the most important cases in which scholars of theology have cited the Quran ۲:۲۵۶ as their proof. The noble verse has been cited in two cases:

۱. In the case of acts of God, such as rule of grace, legislation and obligations in case of free will and divine trial;

۲. In the case of human beings (whether they Infallible Imams or other people); including discussion of the Infallibility of Imams and the Prophet’s duty as well as issues such as the denial of imitation, freedom of thought and conscience for all human beings. Finally, this paper deals with the "Religious Pluralism and Rejection of Determinism " that is concerned with the opinions and views of various theological schools of thought (old and new). It can be concluded that the most important issue in this regard is the " Rejection of Determinism and Acceptance of Free Will" that according to it other forms of reasoning take shape.

Keywords: Religion, Free Will, Rejection of Force, Obligations, Freedom of Conscience.

p:۹

(Social Theology (Nature, Origin, Approach

Ruhollah Shakeri Zavardehi

Marziyeh Abdoli Masinan

Social Theology" is a branch of Islamic Social Sciences, which is concerned with" deduction, explanation and defense of Islamic teachings and views on social issues. Islamic theologians throughout history and in light of the maximal approach to religion have paid attention to all aspects of religion in all aspects of human social life there, even though their social heritage was not included in a separate field. Social researches first popped in Europe and America in response to social conditions of the West and Christianity and then appeared in other Islamic lands. Social theology in comparison with other social sciences, due to the distinctive features of the methodology, cosmology and .anthropology, has the ability to develop and flourish in theorizing the problems of society

.Keywords: Theology, Kalam, Social, Social Theology, Social Kalam

درباره مرکز

بسمه تعالی

هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

آیا کسانی که می‌دانند و کسانی که نمی‌دانند یکسانند ؟

سوره زمر/ ۹

مقدمه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان، از سال ۱۳۸۵ هـ .ش تحت اشراف حضرت آیت الله حاج سید حسن فقیه امامی (قدس سره الشریف)، با فعالیت خالصانه و شبانه روزی گروهی از نخبگان و فرهیختگان حوزه و دانشگاه، فعالیت خود را در زمینه های مذهبی، فرهنگی و علمی آغاز نموده است.

مرامنامه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان در راستای تسهیل و تسریع دسترسی محققین به آثار و ابزار تحقیقاتی در حوزه علوم اسلامی، و با توجه به تعدد و پراکندگی مراکز فعال در این عرصه و منابع متعدد و صعب الوصول، و با نگاهی صرفا علمی و به دور از تعصبات و جریانات اجتماعی، سیاسی، قومی و فردی، بر مبنای اجرای طرحی در قالب « مدیریت آثار تولید شده و انتشار یافته از سوی تمامی مراکز شیعه» تلاش می نماید تا مجموعه ای غنی و سرشار از کتب و مقالات پژوهشی برای متخصصین، و مطالب و مباحثی راهگشا برای فرهیختگان و عموم طبقات مردمی به زبان های مختلف و با فرمت های گوناگون تولید و در فضای مجازی به صورت رایگان در اختیار علاقمندان قرار دهد.

اهداف:

۱.بسط فرهنگ و معارف ناب ثقلین (کتاب الله و اهل البیت علیهم السلام)

۲.تقویت انگیزه عامه مردم بخصوص جوانان نسبت به بررسی دقیق تر مسائل دینی

۳.جایگزین کردن محتوای سودمند به جای مطالب بی محتوا در تلفن های همراه ، تبلت ها، رایانه ها و ...

۴.سرویس دهی به محققین طلاب و دانشجو

۵.گسترش فرهنگ عمومی مطالعه

۶.زمینه سازی جهت تشویق انتشارات و مؤلفین برای دیجیتالی نمودن آثار خود.

سیاست ها:

۱.عمل بر مبنای مجوز های قانونی

۲.ارتباط با مراکز هم سو

۳.پرهیز از موازی کاری

۴.صرفا ارائه محتوای علمی

۵.ذکر منابع نشر

بدیهی است مسئولیت تمامی آثار به عهده ی نویسنده ی آن می باشد .

فعالیت های موسسه :

۱.چاپ و نشر کتاب، جزوه و ماهنامه

۲.برگزاری مسابقات کتابخوانی

۳.تولید نمایشگاه های مجازی: سه بعدی، پانوراما در اماکن مذهبی، گردشگری و...

۴.تولید انیمیشن، بازی های رایانه ای و ...

۵.ایجاد سایت اینترنتی قائمیه به آدرس: www.ghaemiyeh.com

۶.تولید محصولات نمایشی، سخنرانی و...

۷.راه اندازی و پشتیبانی علمی سامانه پاسخ گویی به سوالات شرعی، اخلاقی و اعتقادی

۸.طراحی سیستم های حسابداری، رسانه ساز، موبایل ساز، سامانه خودکار و دستی بلوتوث، وب کیوسک، SMS و...

۹.برگزاری دوره های آموزشی ویژه عموم (مجازی)

۱۰.برگزاری دوره های تربیت مربی (مجازی)

۱۱. تولید هزاران نرم افزار تحقیقاتی قابل اجرا در انواع رایانه، تبلت، تلفن همراه و... در ۸ فرمت جهانی:

۱.JAVA

۲.ANDROID

۳.EPUB

۴.CHM

۵.PDF

۶.HTML

۷.CHM

۸.GHB

و ۴ عدد مارکت با نام بازار کتاب قائمیه نسخه :

۱.ANDROID

۲.IOS

۳.WINDOWS PHONE

۴.WINDOWS

به سه زبان فارسی ، عربی و انگلیسی و قرار دادن بر روی وب سایت موسسه به صورت رایگان .

درپایان :

از مراکز و نهادهایی همچون دفاتر مراجع معظم تقلید و همچنین سازمان ها، نهادها، انتشارات، موسسات، مؤلفین و همه بزرگوارانی که ما را در دستیابی به این هدف یاری نموده و یا دیتا های خود را در اختیار ما قرار دادند تقدیر و تشکر می نماییم.

آدرس دفتر مرکزی:

اصفهان -خیابان عبدالرزاق - بازارچه حاج محمد جعفر آباده ای - کوچه شهید محمد حسن توکلی -پلاک ۱۲۹/۳۴- طبقه اول

وب سایت: www.ghbook.ir

ایمیل: Info@ghbook.ir

تلفن دفتر مرکزی: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

دفتر تهران: ۸۸۳۱۸۷۲۲ ـ ۰۲۱

بازرگانی و فروش: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

امور کاربران: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹



مرکز تحقیقات رایانه‌ای
قائمیه
اصفهان
WWW
برای داشتن کتابخانه های‌تخصصی
دیگر به سایت این مرکز به نشـــانی
www.Ghaemiyeh.com
www.Ghaemiyeh.net
www.Ghaemiyeh.org
www.Ghaemiyeh.ir
مراجعه و برای سفارش با ما تماس بگیرید.
۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹